العقائد ... في الفقه ... ١٩٠

متن طوالع الانوار للقاضي البيضاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب شرح

كتاب شرح الطوالع للامام الاصفهاني

على البيضاوي المتكلم وهو علم الكلام

رحمه الله

تعالى

كتاب شرح الطوالع

1134

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Hasan Hüsnü P.
1134

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم تمم

احمد الله حمدا يتقاصر عن ادراك غايته عقول العقلاء، ويتعجز عن بلوغ نهايته البلغاء الفصحاء، واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء، وخاتم الانبياء وعلى آله واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء، ونجم الطلح من البسيط الغبراء **وبعد** فانه لما كان شرف العلم بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان علم الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته وهي ذات الله وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مولفة من مقدمات ضرورية او منتهية اليها تاليفا يعلم صحته ولزوم المطلوب منه بالضرورة من اقوى الآيات والبينات واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية اليه اشد واظهر اما الاول فلكون السعادة الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم الآخر والدنيوية بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة من العقاب وكل ذلك لا يعتبر حاصلا الا بتحصيل هذا العلم واما الثاني فلانه لا يتم الخوض بدونه في سائر العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا قادرا لم يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فاني يخفى بدونه فيها كبان بغير اساس ولما سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة وقياس ومن جملة ما صنف في هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة والحكام استاذ افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله ابي القسم علي بن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وهو وان كان

في هذا العلم للعقول نهاية وللطالبين للمطالب العالية غاية فانه مع كونه وجيز اللفظ حاو لخلاصة افكار المتقدمين وشامل لزبدة آراء المتاخرين مرشد الى اغراض الطلاب وموصل كامليه الى ملخص قواعد عقائد اولي الالباب الا ان لباب فحواه لا يدركه وقانون امره لا يجري ولا يكل لصعوبة الفاظه ودقة الغازه لما في هوية الاشارات ببيانه الى فوائد لطائف والتلويحات بعبارته الى غرر معانيه كما قيل يشير الى غر المعاني بلفظه كحب المشتاق باللحظ يومي والمحصلون يستفهمون هذا الكتاب وحسن ظنهم بي قد طال الحاحهم علي في ان اشرح له شرحا بسيطا حاويا للفوائد وسيطا مهذبا عن الزوائد لا بطول فيمل ملالا ولا بمختصر فيخل اخلالا بحيث يفصل ما اجمل ويحل ما اشكل وينفس مشكلاته ويوضح معضلاته ويشيد لما مزال الاقدام ويتعرض لما وجب له القبول وعليه الاقدام فاعتذرت بان هذا الكتاب قد تعرض لتحليل تركيباته بعض الطلاب وتشمر لتغيير قشره من اللباب فهو في ذلك كاف وبتحصيل المطالب واف فالاقدام على ان اكتب عليه كتابا فايدة زايدة يكون تعذيبا للحيوان بلا فايدة فقالوا ان هذا الكتاب مهر لم تركب ودر لم تثقب ولكن نحن وسوسطوا اذ وجه ابكار مخدراته بعد في القناع وهم وانه ما قيدوا على الافتراع ملئت تلك الشروح طيا اذ ما مثلها الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فلما تكرر السؤال وتزايد وكاد ان يتحول ... لم ار من السمح ملتمسهم بدا حتى يكون ... واقتسر اثناء المحاورة مع الاصحاب ... استعانه بكتاب فجاء كابر نفسه ... وان يسخط من في قلبه داء وصار في قليل من المدة في الاشتهار كالشمس في رابعة من النهار فلما تم خلعه الغريم ...

احسن تقويم رايته ان اتحفت به حضرة من هي غبط الجنان نزهة وصفاء و غبط السماء رفعة وسناء
ومن حضرة المولى المعظم والمخدوم الاعدل الاعظم نظام الممالك مغذ الضعفاء مزرعة الممالك الجامع
بين الخصلتين العلمية والعملية الحاوي بين الرياستين الدينية والدنياوية شهاب الحق والدنيا والدين
ملجاء الافاضل في العالمين مباركشاه لا زال الجبل البحر الخضم بفضله والغاديات بين و سحابه لك
فليخضع السادات دون سريره كخضوع وجه الارض دون سمائه لا زالت رياض الفضل بآفرة
وحدائقه بمحاسنه زاهية واعلام باسمه حتى يبقى طول الدهر برسمه اذ هو اعزامه انصاره مع انه لا امكنه الا
ودعوتها جائزة ولا يعتني الا وهو بها قائم مستنهض في هذا العصر بانه معتني بتربية العلم واهله فلا سلب الله
اهل العلم ظله ولا اعدمهم انعامه وفضله شعر من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر
ولما كانت الشروح لا تذكر الا بالاضافة الى المتون لم افردها انما وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على
العزيز الوهاب ملهم الصواب فانه المرجع والمآب قال الحمد لله واجب وجوده وبقائه اقول الخطبة
مستغنية عن الشرح قال وبعد فمقصود الكتاب اقول مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف
عليه المباحث الآتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول في الممكنات الثاني في
الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث عنه ان كان ما يتوقف عليه المسايل الكلامية فهو المقدمة
والا فان كان بحثا عن الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به
فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر قال اما المقدمة اقول لما كانت المباحث
المتعلقة بالنظر مقدمة المباحث الكلامية الآتية لان اليقين في المسايل الكلامية انما يحصل بالعلم

بحجية النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليها الا بعد العلم بالمباحث
المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول في المبادي اقول المراد
بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وماهية النظر اذا عرفت
هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وتعقل الشيء مع
الحكم عليه بالنفي او بالاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين مع
الحكم تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه فقط مع الحكم يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد وبناقض ما
ذكره في مثال التصديق البديهي والكسبي لم يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة
ما ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله
في العقل على نظر وذكر مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وذكر مثاله من التصورات
تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل
التصور الضروري بتصور الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم
وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي اذ لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية اي بديهية لما فقدنا شيئا المعروف من تفسير البديهي لكنا نفقد كثيرا منهما فلزم انتفاء
كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان ذلك

تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف
اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم اسناد كل امر من تلك الى
غيره لكن تلك ح يكون الموضوعات المستندة اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم
الدور على التقدير الاول لانقطاع الافتقار ح ضرورة العلاج والتسلسل على التقدير الثاني وهما
محالان لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا بطل التسع
ثبت انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي وكسبي كل قسم انما يكتسب من بديهيه
بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه
يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان
وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي لان التصورات
المعلومة لا يكون مؤديه الى استعلام التصورات المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات
بل لا بد من ترتيب خاص ليكون مؤديه الى المطلوبات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد قيل
ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة والصورة والغاية
اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور المعلومة التي هي المادة ونفس الترتيب
هي الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة

الى استعلام تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى استعلام
مجهول تصديقي سميت حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول
قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا ومعرفا وقال بعض المتاخرين
معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان ببعض اعتباراته او بكنهه فح يكون
العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف اي يكون المعرف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرف
سابقا او كان معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرف فح لا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء
والخفاء لاستحالة كون الاول اجلى من الآخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الشيء بفرد
يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون الشيء اجلى
من نفسه ولا فرق بين كون المعرف نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف
الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر
هو الانسان ولا يعرف الشيء بالاخفى منه لاستحالة كون الاخفى من الشيء اجلى منه سواء
توقف على المعرف معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري وتعريف
النهار بانه زمان طلوع الشمس او توقف عليه بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول
ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين
لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين ولم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف

بالعلى غيره مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى من النار
ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يقدم الجزء الاعم على
الاخص لشهرة الاعم وظهوره عند العقل لكثرته ويجتنب عن استعمال الالفاظ الغير
الواضحة الدلالة على المط وعن الالفاظ المجازية لفوات الفهم المقصود من التعريف فانه
ربما يحوج الى الاستفسار مرة اخرى ويجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء
كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات
هو الكثرة او كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله
جسماني مكرر لان بعض الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت
اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف كل منهما بما له السبب الذي
يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا في العقل معا ويختص البيان بما يراد تعريفه مثل ان
يقال في تعريف الاب بانه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من
حيث انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان هو الاب والشخص الآخر من نوعه
هو الابن وتولده من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك لما
سبق وهو ضروري ليختص البيان بما يراد تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا تتحقق الا
من هذه الحيثية ويجوز التكرار اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب من الذات والعرض

الذاتي

5

الذاتي كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه يجاب بانه انف ذو تقعير لكن
ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا فهذا التكرار انما يساغ للحاجة حيث
ان التعريف لا يصير مانعا الا بذلك اذ لو قيل في جوابه انه ذو تقعير لا يكون كافيا لجواز
ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة
لان المسئول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان
المعروض مع العارض فالتكرار ضروري ودفع الحاجة ايضا والا اختل التعريف قلت
الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرار
الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف حدا تاما اذ جاز ان يقال في تعريف الانف الا
فطس هو شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف **قال** الثاني في اقسام المعرف لكل
اقول معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يمنع افراده
من غيرها فلا بد ان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراد المعرف ويمنع الا
عن غيرها ثم لا يخلو اما ان يكون المعرف داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل
والخارج والاول هو ان يكون داخلا اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية
والصورية وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن جميع
اجزائه المساوي له اذ نتكلم على تقدير مساواة المعرف للمعرف في الصدق والكثرة
وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني هو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف

وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا سمي حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة سمي رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر لانه يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما وليس كذلك اذ الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة اعلم ان في قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه تسامحا اذ القسم الاول هو ان يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزائه فان قلت الحد لا بد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريبين ومن داخلة في الماهية قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك قال واعترض عليه بان مجموع اجزاء الشيء عينه اقول اعترض على جواز التعريف باعتراضين الاول ان التعريف بالداخل لان تعريف الشيء ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان ببعض اجزائه فذلك الجزء انما يعرف الشيء لو اعرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك المعرف معرفا له ولو اعرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما ان يكون الجزء المعرف خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج وهو محال لان الخارج عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون ما عداه لانه لو لم يعرف الاختصاص لجاز ان يكون للمعرف المميز عما عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد وعرفان الاختصاص يتوقف على معرفة

ذلك الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذلك محال الثاني ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال قال واجيب اقول اجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نم ان جميع اجزاء الشيء نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به اذ الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه ومعرفا به واعلم ان قوله ومعرفا به لا مدخل له في الجواب وبان معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف واحتياج المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف بالمعرف بالامر الخارج متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية يتوقف على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر لا المتنفع به في الرسوم هو الخاصة البينة الشاملة لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والاحاطة بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع لبدل هو على المغايرة بين الشيء ومجموع اجزائه وكذلك الثاني لان معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه اذ لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف ومعلومة كانت الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم

بجميع الاجزاء لم يفد التحديد ماهية المحدد ضرورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارج من غير العلم
باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم فان كان اللازم الخارجي متصورا
كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف لامتناع التعريف
بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم ذكره فعلم
بان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف
شيئا من اجزائه قوله لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نسلم قوله لا
لم يفد التحديد قلنا لا نسلم لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار تلك الا
جزاء بمجموعه بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء
على انفرادها العلم بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم لو كان مركبا انما يفيد اذا استحضر الوضعيات
او الذاتيات مع العرضيات بتلك الحيثية واما الرسم المفرد فلا يفيد لان الرسم من الاقوال الشارحة والقول
الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة كما عرفت فلا يكون مفردا واجيب
عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتباراته اي هو معلوم بوجه دون وجه والطلب
انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب صاحب الملك و قال البحث الثالث في بيان ما يعرف اقول
البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ويعرف به اي اي الماهيات يصلح لان يعرف واي لا يصلح
لان يعرف بها فاذا عرفت هذا فنقول الحقائق اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها او يكون مركبة

وهي التي لها جزء وكل واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه اربعة اقسام الاول
البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزءا لغيره كالواجب
فانه بسيط وليس جزءا لغيره الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب
عند التحليل يحد به لكونه جزءا لغيره ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث
المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزءا لغيره كالانسان فانه مركب
من الحيوان والناطق وليس جزءا لغيره الرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه
جزءا من الغير كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي الحساس والمتحرك بالارادة وجزء لغيره لانه جزء من الانسان
وهو غني فظهر ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لا يكون الا لما له
جنس لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب لان الرسم الناقص
عند المص هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات قال الفصل الثالث
اقول الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها وانا مرادفة للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم
به العلم بوجود المدلول والمدلول ههنا هو اللغوي لئلا يلزم الدور والمراد باللزوم اعم من البين وغير البين
ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد بالعلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن
بالمدلول اذا عرفت ذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم
للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته

بجهة الناطق المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان
ويسمى كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان
الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان واما
نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم مركب متحيز فاستدللنا
بثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات للجسم المركب على ثبوت الحكم له الذي
هو كلي وليس الجسم المركب جزئيا سواها واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع
جزئياته بل بعضها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما دو
اب واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا بثبوت
الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال
المستقرا بخلاف ما لم يستقرا كالتمساح في مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل
بالجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في معنى مؤثر في اثبات ذلك الحكم كما يقال السماء حادثة قياسا
على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي
الاول اي الملحق به كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني كالسماء في مثالنا هذا فرعا والامر
المشترك كالجسمية في مثالنا هذا جامعا وعلة والجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف
بالدوران وتارة اخرى بالسبر والتقسيم وغيرهما من مسالك العلة وقد استقصى المصنف الكلام فيه في كتاب منهاج
الوصول الى علم الاصول من اراده فليطالع ذلك الكتاب قال الثاني في القياس اقول انما وسم

اوله

افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجة بالانواع وافراد القياس بالاصناف لان تمايز الاصناف بعضها
عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال بعضها عن البعض بالعوارض فقط لاشتراكها في الحدود
التي هي اركان القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها ويؤيد ذلك
الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات في قسمة القياس الى الاشكال وهذه قسمة
بحسب العوارض فقال في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض انما يكون بالذا
تيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج في موادها التي هي مختلفة بالذات
فقال في انواع الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات
وتمايز المعرفات كذلك لانه قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض
كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فقال في اقسام المعرف قال القياس
اقول القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم من ذلك القول المؤلف لذاته قول آخر
فقوله مؤلف من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها
وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة
اجنبية وهي التي لا يكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة مذكورة
بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس الاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة قضية اخرى
اجنبية كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة

قولنا وكل مساو لب فهو مساو لج ينتج ا مساو لج وهو المطلوب وقولنا
انتج هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل وكذا
وهو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما
ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض
الكبرى وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقولنا قول آخر احتراز عن مجموع المقدمتين
كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل
النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
ينتج انه حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج ليس بانسان فالنتيجة فيه اما ان يشتمل التالي او نقيض
المقدم او لا يشتملها ويسمى اقترانيا والاول الاول اي القياس الاستثنائي
ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم
كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد
لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر
فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا
هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وكقولنا هذا
اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا فيكون

القياس الاستثنائي يشتمل على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة كما في الاستدلال
بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ويسمى شرطية متصلة لزومية
او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة ويسمى شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تعاند
المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال الاول للاستدلال بوجود احد
المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال الاول للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
ومانعة جمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد
المتعاندين على عدم الآخر ومانعة خلو ان تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال
الثاني للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى لما
تدل على وضع الملزوم كما في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وهو قولنا لكنه
انسان او يدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او يدل على
رفع اللازم كما في المثال للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او
يدل على رفع المعاند مطلقا او المعاند كذبا كما في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
وهو قولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه انسان وقولنا لكنه ليس بحيوان وتسمى
هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية والثاني على اربعة اوجه والثاني

وهو القياس الاقتراني وقد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها
فالمهم حسن الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة لما عرفت هذا فنقول القياس الاقتراني يقع
على اربعة اوجه لانه لابد فيه من موضوع ومحمول في المطلوب اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة
بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امرا ما سببا في النتيجة بسببه يعلم
النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى
المحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي
فيها الاكبر الكبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالا
وسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان
هو الصغرى وقولنا وكل حيوان جسم هو الكبرى فالاوسط في القياس اما ان يكون محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى كما مر في المثال فهو الشكل الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان المنتج لقولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل الثاني
او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل حيوان حساس المنتج لقولنا بعض
الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان
جسم وكل انسان حيوان المنتج لقولنا بعض الجسم انسان وهو الشكل الرابع [illegible]
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه و[illegible]

او سلبه عنه على صدق الاكبر على كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه الشكل الاول هو ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ب وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الا
وسط كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل الحاصل من
قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض
ج ب وكل ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب
ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض
ج ب ولا شيء من ب ا فعلم من هذا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا
الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال والثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه
عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او سلبه
عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك بشرط ان ينافي نسبتاهما بالسلب
والايجاب او يكون احديهما دائمة اقول الشكل الثاني هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل
الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بعكس ذلك اي
بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب استدلالا على
سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعض

الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب استدلالا
لا ايجابا سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال
انما يصح بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج كقولنا كل قمر
منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع مع
انه لا ينتج لا شيء من القمر بقمر بالامكان العام او بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب
دائما اذ لو لم يكن كل منهما دائما لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق المفارق على موضوع واحد
وسلبه عنه في وقتين فيصدق القياس في الشكل الثاني من المختلفين مع انه لا ينتج كما مر فعلم
بان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب
بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل قال والثالث ان يستدل بصدق الطرفين
اقول الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا
كل ج ب وكل ج ا او يستدل بصدق احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه
كقولنا كل ج ب وبعض ج ا وقولنا بعض ج ب وكل ج ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل
ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شيء من ج ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل

بعض

11

بعض ج ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا استدلالا لا ايجابا سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب
ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل ستة وان
شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال الرابع اي اقول الشكل الرابع
هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا وكل ا ب او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ب استدلالا لا ايجابا
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
او بعض ج ب ولا شيء من ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب
ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الا
وسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن كل
الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم مما ذكر ان الضروب المنتجة في
هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه الخستان اعني السلب
والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة
كلية فان ذلك ينتج كما مر في الضرب الرابع من هذا الشكل فالقوانين القياسية المنتجة ثلثة وعشرون

اربع استثنائية وهي المركبة من الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم او منهما ومن وضع التالي او من
المتصلة ومن وضع المقدم او منهما ومن رفع التالي وتسعة عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول
اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالثة ستة وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرناه والكلام المستقصى في هذه
القرائن وبيان لمية انتاجها النتائج المذكورة وبيان لمية شرائطها مذكور في الكتب المنطقية وقد
بيّناها على الايضاح احسن بيان قال الثالث في مواد الحجج اقول المراد بمواد الحجج القضايا التي
يتألف الحجج منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت مأخوذة من العقل ونقلية
ان كانت مأخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا
او تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او تكون مقدماتها مشبهة بواحد منهما
من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة هذا التقرير ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره المصنف فيه
غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات الخطابة
والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة
ليست بما يشبه مقدمات البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات فان المشبه بالمظنو
نات غير معتبرة اصلا لان الاذهان تفطن لما فيه من المظنونات والاولى اعتبارها وقد زعم المصنف انها من
مقدمات المغالطة بل بما يشبه مقدمات البرهان وما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والقياس الاول يسمى
سوفسطائيا والثاني قياسا مشاغبيا وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي

بازاء

12

بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه المصنف وايضا اخلّ بذكر المقدمات الشعرية هنا وذكر
فيما بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجيء وهو غلط لما ستعرفه ولكن تحقيق الكلام
في الصناعات الخمس ومقدماتها على وجه يليق بها فيستدعي كلاما بسيطا لا يليق بامثال
المختصرات قال والمبادي اليقينية اقول المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور
طرفيها وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان العقل
يجزم فيها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاستناد بتوسط الوسط
وتسمى ايضا بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة يتصورها الذهن عند تصور الطرفين
مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن
دائما عند تصور الاربعة الزوجية وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لاقتران تصور الوسط بتصور
الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا
كعلمنا بالمنا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم بالاسناد في
هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة الحس لما [illegible] في موضعه او قضايا يجزم بها
الحس والعقل معا وذلك هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل
بامتناع تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد وتسمى هذه القضايا متواترات وانما
قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لا اذا كان

بديهيا فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادة وانما قيد بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جمع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد المخبرين بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او كلاهما معا او حس السمع او حس غير السمع مثل ان يشاهد ترتب شي على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دايما ولا اكثريا فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته كمشاهدة ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة ويسمى هذه القضايا تجربيات فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس غير حس السمع وهو المشاهدة مع هذا القياس او غيره وقد يكون في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة او مرتين لانضمام قراين الى المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها ويسمى حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادي اليقينية الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط غايب وذلك ينافي البديهية وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحاصل

13

اما حس السمع وهو المتواترات او غيره وحينئذ اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى او مرتين وهو التجربيات اولا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي. واما الظنيات فمقدمات ای اقول واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات اعترف بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او لسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وهو شان المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال الحمية ومواساة الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح وغيرها بخلاف الاوليات قال واما مقدمات المغالطة اقول واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في الجسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ولولا ان العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به كما يحكم الوهم بالخوف من الميت مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت رغبت النفس في شي او نفرت عنه كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او ذكر التنفير النفس عن شي كقولهم في تنفير النفس عن العسل بانها مرة مقياة والغرض من المخيلات التاثر به وقد يكون صادقا وليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما يستعمل المخيلات

ماصح نقله الى هو

فاما يستعمل في القياسات الشعرية فالغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات **قال** والثانية ما صح نقله **اقول** والثانية وهي الحجة النقلية دليل صح نقله اي نقل مقدماته ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عم لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجز على وفق الدعوي وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات والنقل عمن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اذا تواتر عندنا بان يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوا امكن تواطيهم على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها اذ العربية تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يدل النقل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك اذ لو كان مشتركا جاز ان يكون مراد المنقول عنه غير ما فهمنا وعلمنا عدم المجاز اللغوي اذ لو كان مجازا احتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي وعلمنا عدم الاضمار لانه يحتمل جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على استقراره على العرش حسب ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام في حقه تعالى موجود وانما رجح العقل اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل

يلزم

14

يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة **قال الفصل الرابع في احكام النظر وفيه اقوال** لما فرغ من قوانين النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع للشرايط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وايضا فمن علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان للعالم سببا فعلم من هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي والثاني اقتراني **قال** احتجت السمنية بوجوه الاول **اقول** احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه كسائر الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا

فاحتاج الى نظر آخر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه
وان كان نظريا يحتاج الى نظر آخر ويلزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر ان كان
معلوما فلا طلب نحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر اذ النظر هو الطلب
وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرف بانه مطلوبه لعدم شعوره به البتة
الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة
اخرى وان المقدمة الواحدة لا ينتج اتفاقا فاذا لم يحصل المقدمتان معا في الذهن
وامتنع المقدمة الواحدة لم يكن النظر المفيد موجودا لما عرفت قال واجيب عن الاول الخ
اقول واجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري ولذا
العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري على معنى ان كل من
حصل له هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا المعنى البديهي
حتى لا يجوز ان يظهر خلافه وايضا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما يجوز
ان يظهر الخطاء بعد النظر اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه
واجيب عن الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان اما بذاتيهما او بعارض من عوا
رضهما والنسبة مبهمة اي لا يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب او بالسلب والمط

تعيين

15

تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين
وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه
فطلبه لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز ان يعرفه للشعور
به من وجه وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان
الجواب عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر
طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما في
الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تقدم تصورهما ضرورة قال واحتج المهندسون
اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول
ان التصديق موقوف على التصور لما عرفت وذات الله غير معقولة ولا جائزة التعقل
لما سنذكر في الباب الثاني من الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات
وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا يوجب اسناد امر الى ذاته تعالى وهو المطلوب الثاني ان
اقرب الامور الى الانسان بان يعلم هويته التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني نفس
الانسان وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها
وفي ان النفس كيف هي اي هي جسم او جسماني ام مفارق كما ستقف عليها ايها المتعلم
فاذا وصلت اليه اذا كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا او

هاهنا فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذاته سبحانه عن ان يحيط به الا
دراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات لشئ وهو المطلوب قال واجيب عن الاول
اقول واجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار
لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذاته تعالى معلوم باعتبار فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد
النظر في الالهيات شيئا واجيب عن الوجه الثاني ان ما ذكرتم من التباس العقلي دليل على
عسر تحصيل العلم من النظر في الالهيات ولا شك في ذلك فان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل
يشاكل الحق في مباحثه ولذلك وقع الخلف في الالهيات في الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا
عن البحث في الكلي الا الافراد من الاذكياء الراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادنى
شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم
من النظر قال فروع الاول هذه فروع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح
يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدئها باتفاق الحكماء والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض
على الذهن من الواجب جل ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
فانه يقول الافعال الله تعالى المتكلمين في انه تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي
يمتنع ان لا تفيض المبدا المفارق النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا
صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر

كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل
بتوسط شئ آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه بالتوليد
فالمعتزلة يقولون باسناد النتيجة الى النظر وباسناد النظر الى الله تعالى والحكماء يقولون باسناد
النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة
فالمعتزلة والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاء لا ابتداء وتبين فساد قولهم
ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكره
يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الا ان يقول وليس على انه
شئ واجب حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله تعالى منكرا غير واجب فيكون عاديا قال
الثاني اقول الثاني من الفروع هو ان الاشبه بالحق قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين للمقدمتين اعني التفطن
للجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية
تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا
في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم
ان العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة واما
العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال المصنف الاشبه ولم يقل والحق

قال الثالث اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون
مستجمعا للشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل
اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف ان الفساد في النظر
ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم
هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة
ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا على الصورة
او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم هو المرتب على الوجه
الخاص والترتيب منتف فلا استلزام قال الثاني في انه اي اقول البحث الثاني من مباحث
النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة
الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك الحقايق الالهية بل لا بد
من امام معصوم في كل زمان لتعليم طرق المعاش والمعاد والارشاد الى وجوه الادلة ودفع
الشبه وهو يكون مؤيدا من عند الله تعالى ويكون عقله الكل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير
معلم آخر ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكرنا من
المثالية لان النظر الثاني المفيد موجود او هو ان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه ان العالم
ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية وحصل ان كل ما هذا شانه محتاج

في وجوده

في وجوده الى فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم بعض الكون ذلك الفاعل
واجب الوجود كما سيأتي عليك علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان
هناك معلم او لا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرايطها المعتبرة في
الاستلزام الا بتعليم معلم وح يجب وجوده احتج الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه
بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما
كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف
العلوم كالنحو والنجوم والخياطة وامثالها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم
وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح فغلطا
لهم تلك وانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف المستمر واجيب عن الاحتجاج
الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي انما يدل على العسر والعسر مسلم ولا شك انه
لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان
اوفق واسهل ولا نزاع في هذا انما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم
وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة قال الثالث في وجوبه اي اقول البحث الثالث في
وجوب النظر النظر واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل
انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الآيات الآمرة بالنظر فانه تعالى امر بالنظر

والامر للوجوب كما تبين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة الله واجبة
عقلا ومعرفته تعالى لا يتم الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع
والا لزم الدور فتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
والا يلزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب وانما قيدنا بقولنا المطلق احترازا عن الواجب
المقيد كالزكوة المقيدة بوجود النصاب والحول فان ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا
اتفاقا وبقولنا مقدورا للمكلف لانه لا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة
بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة وسيأتي الكلام في حكم العقل بانه باطل
بل الحاكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز
ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او
بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا ولما كان هذا الدليل
مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض على الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا الاعتراض ان
يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب ان يعاقب على تركه
لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي
ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا معذبين الآية دل على ان الوجوب ليس الا من الشرع قبل

لو وجب النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال
انظر فيها لتعلم صحتها قال المكلف لا انظر في المعجزة ما لم اعلم وجوب النظر بالشرع ولا اعلم وجوب
النظر بالشرع ما لم انظر في المعجزة فلا انظر فيها لا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء
وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير ضروري
اذ هو متوقف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة من المقدمات التي سبقت الاشارة واذا
كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب النظر لا
انظر فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء وفي الكتاب الباب الاول
اقول لما فرغ عن تقرير المقدمة اعني معرفة قوانين النظر الذي بشرع في المقصود وهو
علم الكلام وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث عن الممكنات على البحث
عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك الالهيات ولهذا قدم ايضا البحث عن الامور
الكلية على البحث عن ساير الممكنات والمراد بالامور الكلية الامور العامة وهي المشتركة اما
بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية على راي المتكلمين واما بين جميع المعدومات كالعدم
والامور الجارية مجرى الامور العامة وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية على راي
الحكيم واما بين اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة وهي
التي ينقسم الامور العامة اليها كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها

قال الفصل الاول اقول المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومنا[ئ] من الاشاعرة من اثبت الواسطة كالقاضي وامام الحرمين بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج الى قسمين وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول اي الصفات المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد عن البياض وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قايمة بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن صفات المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي عندهم من الاحوال مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب الايضاح وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسما آخر فقال الكائن

16

اي حال الكون في الخارج ان استقل بالكاينية اي لا يكون كاينيته تبعا لكاينية امر آخر فهو الحال كالصفات قال وقال الحكماء اقول قال الحكماء في قسمة المعلومات كل ما يصح ان يعلم بوجه ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه لا المعلوم لان من الاشياء ما ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قالوا المعلوم يلزم خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب اي ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي في محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل الصورة وليست مقومة لها قال والمتكلمون قسموه اي اقول والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى الحال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابل المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون اختلفوا في وجود ما لا يكون

منحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجود المشارك الباري هو في هذا النعت وخالفه في
غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم الباري التركيب وهو محال ومنع بان ما ذكرتم
من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض لاسيما في العوارض السلبية لا يوجب
التركيب اما في العوارض مطلقا فلان البسائط كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما
من العوارض مع عدم التركيب واما في السلبية فلان كل بسيطين فرضا مشتركان في سلب
ما عداهما عنهما قال الفصل الثاني اقول تصور الوجود بديهي لوجوه الاول هو ان
الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بديهة وهو الوجود المضاف اعني وجودي وتصور جزء
المتصور بديهة بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي بديهي
ان علمه بكنه ماهية وجوده بديهي فممنوع وان اراد به ان العلم بحصول الوجود بديهي فمسلم
لكن لا يلزم من كون العلم بحصول شيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال الثاني
اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان
التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشيء لا يكون
موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم مسبوق بتصور الوجود
وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية التي يتوقف تصورها
على تصور الوحدة لكون هذه التصورات الاربع جزءا من هذا التصديق والسابق على البديهي

اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب
واعترض عليه وقيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى الدليل على بداهته
لكنهم بينوا بداهته وان لم يكن بديهيا لم يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير
البديهي لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا المختار ان هذا
التصديق بديهي مطلقا وبداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب ولا
على حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته لانه يجوز ان يكون
الشيء بديهيا وبداهته غير بديهية بل محتاجة الى الدليل ولقائل ان يقول على اصل الدليل
ان هذه التصورات جزء من التصديق لكن التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على
تصور حقيقته وذاته واذا كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما فلا يلزم
تصور الوجود باعتبار ما بداهته اذ كل كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما قال الثالث ان الوجود
اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وهو ان الوجود
بسيط لانه يمتنع تركبه من الموصوف به اي الموجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه
وهو محال ويمتنع تركبه من الموصوف بنقيض الوجود اي من المعدوم والا يلزم ان يكون نقيض
الشيء جزءا منه وهو محال واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم امتنع تركبه مطلقا لان
كل شيء اما موصوف بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا يحد

اذ المحدود هو المركب دون البسيط كما عرفت ولا برسم الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف منه لما عرفت لكن لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء وان كان بالاستقراء شيء اعرف من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت ولما امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر لانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته قال [illegible]

مسئلة اولى مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشيء [illegible] ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا لوجود غيره وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل خاص عند التردد في حقيقته وايضا نقسم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نم الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته بل ربما نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه ح ولذا الثاني لجواز ان يكون مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة واما فوارة واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم التحقق فلو لم يكن مفهوم مقابله وهو الوجود بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة نبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان

يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب لا سلبا واحدا اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجاب واذا كان كذلك يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء اما موجود بوجوده الخاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر قال الثالثة اقول

ان الوجود زائد على الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها لنا ان نقول الوجود زائد على جميع الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهيتها بوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجودها الذهني والخارجي حتى يقوم عليه البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية وفيه نظر لانه ان اراد به في وجوده انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي فممنوع وان اراد به انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة هي بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة

هو ان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجودها ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم
ان يكون الشي قابلا لنفسه ولا العدم والا كان الشي قابلا لنقيضه ولا العدم الذي هو محال فوجودها
ليست بنفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشي لنفسه لجواز ان
يكون القابل غيره بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة قبول
الشي نقيضه فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشي لا يجتمع مع نقيضه قلت
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة
على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة مخالفة بالحقيقة وغير مشتركة
ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان
مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه ولئن ثبت هذا الوجه فلا يكون الوجود نفس الماهيات
ولا جزءا منها والا كان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول تشاركها تلك
الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة واذا كان
فصولها امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر موجودة لتميزها عن الماهيات ويتسلسل
وفيه نظر لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات
وح لا يلزم شي مما ذكرتم سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في
امتيازها عن الماهيات الى فصول وللقايل ان يقول هذا الجواب للغرض المذكور واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على

على ان وجود كل شي عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة
ولو كانت في نفسها معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة قلنا الوجود ليس قايما بالماهية
المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي ليست بمعدومة قال واما الاول
واما ان الوجود في الواجب زايد على ماهيته فلوجوه الاول ان وجوده لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة
غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان الوجود مقتضيا في الواجب التجرد وفي غيره لا تقتضيه
فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة
غير ذاته يكون ممكنا وهو محال وقيل عليه لم لا يجوز ان تجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروض ضد التجرد
لكون عدم الموجب امرا عدميا والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية قلنا في جوابه فالتجرد
ح يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته تم فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير لذاته فيكون
ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب قوله يلزم التنافي
بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا نسلم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود
الواجب ووجود الممكن بالتشكيك ولما كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم
ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك وان سلم فلكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام
الحقيقة بين وجود الواجب ووجود الممكن اذ لو منع المساواة فيكون بين الوجودين تخالف في تمام الحقيقة وح فلا يخلو
اما ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب مما به الاختلاف وما به الاشتراك والتركيب

لزم المباينة الكلية بين الوجودين ونعديان في دعواها لانا بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين وجود الواجب
ووجود الممكن معنى واذا كان الوجودان متساويين في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما وايضا لو سلم
ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجود من كلي الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها
اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها او جزءا من ماهياتها واياما كان يلزم الاختلاف
في نفس الماهية او في جزئها وانه باطل ولما كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود
الممكن وح فالمعروضات ان تماثلت او تجانست لزم المحالان المذكوران وهو التنافي في اللوازم على تقدير
تماثل الوجودين وكون الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس
عبارة عن الاتحاد في الجنس كما سيجيء وان تباينت المعروضات كان كل واحد من الوجودين مخالفا للوجود الآخر
بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا لا نعني بكون وجود
الواجب زايدا على ماهيته الا ان في الواجب شيئا عرض له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه
ما لزم من هذا الدليل الا ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده
زايدا على ماهيته هذا المعنى فلا نخالفهم لكن الحكماء وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له ماهية
مفهومها غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لا يلزم من هذا الدليل فاعرف هذا فانه دقيق عويص
قال الثاني مبدا الممكنات اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زايد على
ماهيته وتقريره ان يقال مبدا الممكنات اعني الواجب هو لو كان الوجود وحده من غير اقترانه بماهية فالمبدا

ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها زايدة
معدومة ولو كانت في نفسها معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة
قلنا الوجود ليس قائما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث
هي او الماهية من حيث هي ليست بمعدومة واما الواجب فلوجوه الاول انا
وجه ان الوجود في الواجب زائد على ماهيته فلوجوه الاول ان وجوده تعالى
لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته
فكان الوجود مقتضيا في الواجب للتجرد دون غيره لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال
وقيل عليه لم لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم
العروض امر عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية قلنا ح
فالتجرد يحتاج الى عدم الموجب مغاير لذاته فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير
له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجوب الواجب
قوله يلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة ونحن قال قلنا لا نم ان الوجود طبيعة
واحدة بل هو مقول على وجود الواجب والممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب
مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك وان سلم فيكون الوجود مقولا

او نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لما اكتفى
في البداية بل كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود
وصف مشترك بين وجود الواجب ووجودات الممكنات [illegible] وكونه [illegible] الوجود مع التجرد
يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدا الممكنات [illegible] لان المركب من الموجود والمعدوم
معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم ان وجود الواجب مساو لسائر الوجودات في تمام
الماهية بل وجود الواجب لا مباين لوجودات الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص
واما قوله لان الوجود مفهوم مشترك فممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا ان يكون مطلق
الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات امرا واحدا ولا يلزم من الاشتراك
في اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
قال فيبطل التجرد شرط التاثير الخ اقول فيبطل هذا الوجه بانه لا يجوز ان
يكون المبدا نفس الوجود وقوله لو كان كذلك لشاركه في الذوات المبداية كل موجود قلنا
لا نسلم لانه لا يجوز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وسائر الوجودات
لما كانت مقترنة بماهياتها لم يكن مؤثرة لفقدان شرط التاثير وهو التجرد فلم يشارك كل موجود ويكون المبدا
لتاثيره في الغير الا ان الاثر يتخلف عنه لاجل فقدان شرط لم يكن هو [illegible] وهو التجرد او مفهوم الوجود [illegible]
التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم ان التجرد [illegible] الوجود لانا بينا ان وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات

قال الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته اقول هذا هو الوجه
الثالث الدال على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره انه تعالى وجوده تعالى
معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نسلم
ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم
لهذا الوجود ولسائر الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج الحكماء
بان وجوده لو زاد الخ اقول احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته بانه لو زاد على
ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لما
ان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لافتقر الى سبب وذلك السبب ان كان نفس ماهيته [illegible]
وهو ذاته فيلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجبة على المعلول
بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده وننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل
وان كان السبب مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون
ذاته ممكنا وهو باطل واجيب عن احتجاج الحكماء بان سببه وهو العلة القابلة اعني ذاته تعالى
ولا يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة
على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود
فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر لان الفرق بين العلة للوجود القابلة فان القول [illegible]

للوجود والمفيد للغير شيئا لا بد ان يكون له ذلك الشيء والثانيه مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لا بد وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لا نسلم ان المفيد للوجود للشيء لا بد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو افاد الوجود لغيره اما لو افاد لنفسه فلا والا لزم كون الشيء موجودا مرتين قلت المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير العروض هو وجوده وهو المعروض ان العلة الموجدة للوجود هي الماهيه فيكون الماهيه ح مفيدة للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده ويلزم التسلسل المذكور ولا نسلم ان اجزاء الماهيه ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان من علامات اجزاء الماهيه تقدمها على الماهيه بالوجودين الذهني والخارجي **قال** فرع ايضا الخ **اقول** هذا

الفرع يمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب زايدا على انه صفة قايمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل وتقرير الجواب هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قايمة بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو جعلنا كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهذا المنع متفرع على كون وجود الواجب زايدا على ماهيته اما اذا كان نفس وجوده فلا احتياج الى هذا والحق ان هذا اما تتميم لاحتجاج الحكماء او تذنيب لهذا البحث فتسميته بالفرع تعسف **قال** الرابع الخ **اقول** لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فقول المعدوم ليس بثابت في الخارج

خارج العدم ومعنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم ان لم يكن نفسا صرفا وا لا لما بقي فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم والمنفي وهو باطل واذا لم يكن المعدوم نفيا صرفا فكان ثابتا فالمعدوم منقول على المنفي اذ التقدير انه المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هف او استحالة كون المعدوم اعم من المنفي يحقق احد القسمين الاولين ويلزم المطلوب كما مرت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم الممكن فالحصر ممنوع او يعمه ومن المنفي مباينه وان اراد بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون نفيا صرفا كما سبق هو فرق بين العام والخاص قلنا لا نعم بل يجب ان لا صرفه بانه ممتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز صدقه على المعدوم الممكن سلمنا ان المعدوم ح ثبوتا بوجه ما ان يكون له ثبوت اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن فالصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل الاول **قال** احتجت المعتزلة الى اخره **اقول** احتجت المعتزلة على ان المعدوم خارج الوجود ثابت بحجتين الاول ان المعدوم يمكن تعلقه معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا الا دون بعض كالكثير من المعدومات التي لا يخطر ببالنا ويكون مقدورا بعضه كالحركة التي اقدر عليها دون بعض كالطيران الى السماء ويكون مرادا بعضه كارادة الحب دون بعض كعدم ارادة الرتب متميزا ولو لم يكن متميزا امتنع الحكم على بعضه بهذه الامور ومنع البعض الاخر بمقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز

ثبت له التغير وثبوت الشي للشي فرع ثبوته في الخارج فالمعدوم ثابت ولهو
المطلوب السابعه ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي
نفي محض والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو باطل واذا كان الامتناع نفيا محضا
فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ولوجوب كون احد النقيضين ثبوتيا
واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به اعني المعدوم الممكن ثابت
ضرورة وهو المطلوب والجواب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج الاول منقوض
بالممتنعات والخياليات والمركبات وبنفس الوجود وتوجيه النقوض انه لو
صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصورها ونميز
اسبابها عن البعض او نقتصر الاشارة عن شريك الاله واجتماع النقيضين
كان المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان
يكون التخيلات كانسان ذي راسين وانسان عديم الراس ثابتة في العدم
مثل جزء الانسان مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في
في العدم بمثل ما ذكرتم لكنه ممتنع لانه محال اذ المركب عبارة عن مجموع الاجزاء ملاقية
متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتقرر في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون
صور الخياليات بعد وجودها في الخارج متحققة في الخارج بمثل ما ذكرتم
الا لكن الموجودات غير متحقق في العدم لمنافاة الوجود والعدم والحاصل ان التميز
الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي بالنقوض الاربعة والجواب عن الاحتجاج
الثاني ان الامكان والامتناع من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما
سنبينه واذا كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم

الممكن

الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال الخامس في الحال اه اقول اتفق الجمهور على
نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم
من المعتزلة وامام الحرمين في اول قوليه ثم رجع واحتجوا بان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود والا لكان موجودا بوجود اخر وتسلسل
من الماهيات في الوجود وفي زيد وجود الوجود وما عليه لان ما هيته مخالفة لسائر
الماهيات وما ساويه وانه زايد عليها اذ لو كان موجودا لكان الوجود زايدا عليه والكلام
فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا
بمعدوم لان العدم لا يتصف بالوجود وبينا فيه انه العدم واذا لم يكن الوجود موجودا
لا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال وثبت
القول به الثانية ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون اللون جنسا لهما
ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السواد به وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فان وجد كل ما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما قائما بالاخر والا لا يستغني كل
منهما عن الاخر فلا يتقوم منهما جميعه واحدا لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها
الى بعض واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين
اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب السواد الذي هو عرض من جوهر والا
كان السواد جوهرا ان عدم كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم احدهما لزم تركب السواد
من الموجود ومن المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل منهما لا يكون موجودا ولا
معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما
بالاخر الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما قائما بالاخر مع ان الاخر منهما

اختلفوا الى الاخر قال والجواب عن الاول اي اقول الجواب عن الاحتجاج الاول

ان الوجود موجود وقوله لو كان موجودا لساوى غيره في الوجود وغيره بوجود و

يلزم التسلسل قلنا لا نم بل وجوده نفس ذاته وامتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبي

وهو ان وجوده غير عارض للماهية بخلاف ساير الموجودات فلا تسلسل والاعتراض

ان هذا لا يصح على مذهب الاشعري لان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على

مذهب الحكماء لان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصح للتمييز على المذ

هبين والجواب عن الاحتجاج الثاني بان اللونية والسوادية موجودة وبان قيامهما

بالجسم الاسود وان قام احدهما بالجسم متوقف على قيام الاخرى فلا يلزم قيام العرض

بالعرض ولا الاستغناء او نقول احدهما قايمة بالجسم والاخرى قايمة بتلك القايم

بالجسم وقوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممنوع قلنا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض

او نقول التركيب بين اللونية والسوادية واذا كان كذلك فاذا وجدتا وتركبتا

في الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر وحينئذ وهو ان الوجود

التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب

فيه جهلا واذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكر تامل هذا النظر يعرف بالتامل

قال الفصل الثالث اي اقول اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة في

نفسها مغايرة لكل ما عداها لازما كان او مفارقا ويقرب لك مثلا في الانسانية فانها

من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة بمعنى ان كلا منهما او احدهما ليس مفهومها

ولا داخلا في مفهومها وان لم تخل الانسانية عن صدق احدهما عليها في الخارج ولا

في الذهن وكذا القول في ساير مقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم

والكلية والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى الماهية لا بشرط

شيء فاما اخذت الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا

اي بالمشخصات واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود

في الخارج وهو ظاهر وكذا الاول اي الماهية لا بشرط شيء موجودة لكونها جزء من

الماهية المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللوا

حق كما مر وجزء الموجود موجود فالماهية لا بشرط شيء موجودة وان اخذت

اخذت بشرط العرا عن المشخصات واللواحق تسمى مجردا اي عن المشخصات و

اللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط لا اي بشرط لا شيء معه من المشخصات واللوا

حق والمجرد عن المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخا

رج متشخص وان كان كونه وكذا المجرد في العقل من اللواحق لان كونه في العقل

ايضا اعتباري فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن

اللواحق الخارجية فقط كما ذكر . بان المجرد والمخلوط يتباينان في التحقيق

ام وهو المطلق بان المطلق اعم منهما وينقسم اليهما اذ نقول الماهية اذا اقترنت

مع المشخصات فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد وكان

الماهية المطلقة جنس لهما ومجموعان لها متمايزان كل واحد منهما عن الاخر بفصل

فهو اخذ مع المشخصات والاخر مع حذفها وما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط

ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا

وهو المسمى بالمثل الافلاطونية معللا بان المجرد وهو الامر المشترك بين المخلوطات الخا

رجية وجزء الموجود موجود فانا قلنا ذلك اذ يمتنع ان يكون المجرد جزءا مشتركا بين

المخلوطات صور وان وهو باق لا يفسد بعد والمخلوطات وانما الفسخ والفلك

هو الانسانية المحسوسة وانما ظهر ضعف مازعم افلاطون لان احد المتناسبين لا

يكون جزا من المتناسب الاخر قال الثاني اقول البحث الثاني انقسام الماهية

معقول الماهية اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها واما ان يكون مركبة وهي

التي لها جزء والمركبة خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون

وجود بعضها متميزا عن وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب من البدن

الروح والروح متميز عن وجود البدن والبدن الذي يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كا

لمثلث المركب من الخطوط الثلثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الاخر

مركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وتلك في الجواهر كالمفارقا

ت مثل العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لانه لا بد لها من فصول تميز

بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصول لها في العقل لا في الخا

رج بسيط ليس لها اجزاء تميز بعضها عن بعض وفي الاعراض كالسواد المركب من

اللونية ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر وهذا الاشتراك في الوهم لا

ن الوهم يحكم ان اللونية فيه مغايرة لقابضية البصر من حيث هي واما في الخارج فلا

اشتراك لان اللونية وقابضية البصر ان كانتا محسوستين كان الاحساس بالسواد

احساسا بمحسوستين وهو باطل بديهة وان كان احدهما محسوسا فقط كان

الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية البصر وذلك

باطل ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل عند الاجتماع محسوس لم

يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول لاجتماعهما تخرج المعلول

من العلة عارض لها فالمركب لا يكون في السواد بل في قابلية وفاعلية اذ لا معنى للاحساس

الا بالكيفية المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا تتميز بعضها من بعض وفي هذا الاو

ليل انظار مشهورة لا تطول الكتاب بايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون متخالفة ان

كان بينهما عموم وخصوص كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع او متباينة

ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة في الوحدة او متداخلة والمتخالفة

اما هي لا عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة او متخالفة خارجية محسوسة كالعناصر

البدنية ايضا فالاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها اي لا يدخل العدم في مفهومها

تماما وهي اما حقيقية اي لا يكون من الامور النسبية كما سبق مثاله في الشيء المركب

من الوحدات او يكون اضافية باسرها كالاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب و

الزيادة القرب وكل منهما اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية

كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن النسبة التي هي

بين الاخشاب المعتبرة في تحقق ماهية السرير واما ان يكون الاجزاء بعضها

وجوديا وبعضها عدميا كالجزء الاول فانه وضع لامر ثبوتي يكون مبدأ ليس

ولا يكون له مبدأ قال فروع اقول هذه فروع لمباحث انقسام الماهية

الفرع الاول ماهية البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت

مجعولة لكانت محتاجة الى سبب مؤثر ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة

اذ الحوج الى السبب هو الامكان والامكان اضافة عارض للشيء بالقياس

على جزء مستلزم شيئين والبسائط ليس فيها شيئان وللكانت مركبات هذا

خلف فماهية البسائط بالنسبة الى وجودها وذلك لا ينافي البساطة الفرع الثاني

المركب ان قام بنفسه استغنى عن اجزائه اى يكون احد اجزائه قايما بنفسه و
قام الباقى من الاجزاء به كالجزء المستقل المركب من الهيولى الغايبة بنفسها ومن الصورة
الغايبة بالحصول لكونها حالة فى الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء
المركب كالسواد المركب من اللونية وما يحصله البصر القابض من الجسم الاسود او
قام بذلك الغير بعض المركب الاخر وقام بعض الاجزاء بالبعض الاخر كالحركة
السريعة فان الحركة قايمة بالغير الذى هو محلها والسرعة قايمة بالحركة فان قلت المركب
القايم بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس
الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذكر واجبا ان
كل مركب لا بد من جزء صورى وهو قايم ببقية الاجزاء قال الثالث اى [illegible]
فى الماهية المتداخلة الاجزاء فيجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا
فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم تقدم الجنس وهو باطل او لا يكون
الجنس علة للفصل ايضا فيستغنى كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع التركيب
منهما لان الحاصل منهما ماهية مركبة فى الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب
الى بعض فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا ان اردتم بالعلة
ما يتوقف عليه الشىء فى الجملة اى العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله
فيلزم تقدم الجنس قلنا لا نم اذ لا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى ما
استلزام الجنس الفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل و
ان اردتم بالعلة ما يوجب الشىء اى جميع ما يتوقف عليه وجود الشىء اعنى العلة
التامة فنختار ان كلا من الجنس والفصل ليس بعلة للاخر قوله فيستغنى كل منهما

من الاخر قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لزم من عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء
مطلقا اى الاستغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل امرا فاعلا فى الجنس كما
نقول فى الجانبية الحالية فى الجسم الساقى فان كلا منهما ليس علة تامة للاخر مع ان لا احد منهما
احتياج الى الاخر قال الثالث فى التعين الماهية اى اقول لما فرغ من مباحث
الماهية شرع فى البحث عن الامور اللاحقة بها وهى التعينات اذا عرفت هذا فاعلم
ان الماهية من حيث هى لا تابى الشركة الا تجويز عقلها على كثيرين والشخص يابى الشركة
الا يصح حمل الشخص على كثيرين فالشخص مغاير للماهية فالزائد فى الشخص امر
زايد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل على [illegible] التشخص والتعين امرا
[illegible] ان لا بد ان يكون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص جزء من الشخص
الموجود فى الخارج فيكون التشخص موجودا فى الخارج لان جزء الموجود موجود
ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود فى الخارج معروض التشخص
فلا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض
وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود والثانى لو كان التعين امرا عدميا
لكان عدما لتعين اخر اذ لو لم يكن عدما لتعين اخر لكان عدما لا بعين [illegible]
فيكون ثبوتيا لان العدم ثبوت والعدم عدمه ثبوتا اذا كان التعين عدما
لتعين اخر فيكون احد التعينين ثبوتيا لان ذلك التعين الذى هو عدمه ان كان
ثبوتيا فظاهر وان كان عدميا فيكون عدما ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت واذا كان
احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الاخر اذ نوعه التعين حقيقة [illegible]
فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى وهو باطل لانا لا نسلم تماثل التعينات اذ لو

ثالثها ثبت التعينات في مفهوم التعين ما يحصل التشخص من انضمام التعين الى الما
هية لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد التشخص كما قال
الانسان العالم الورع الذي تكلم في وقت كذا في يوم كذا مع كل منها شركة وجه يطلب
اخرى لا نسلم ان اللاتعين امر عدمي وان سلم فجاز ان يكون التعين واللاتعين امرين
عدميين كالامتناع واللاامتناع وايضا فلم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثابت و
لنا بدان نقول وكذا الامر الثالث اذ كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا او
عدم المعدوم ورفعه ثبوت وان كان امرا موجودا فذلك الامر يكون متعينا فيكون
موصوفا بالتعين والشيء لا يكون موصوفا بعدمه قال والمتكلمون الخ
قال انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الا
ول ان التعين لو زاد على الماهية لشارك افراد التعين لان له ماهية مشتركة بين
افراد محمولة عليها وتمايزت تلك الافراد بعضها عن بعض بتعين اخر فللتعين
تعين اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واجيب بان التعين
مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض كذلك وان
التعينات متخالفة ومتمايزة بالذات لا بتعين اخر فلا حاجة الى تعينات
اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهية فاختصاصه بهذا
التعين بهذه الحصة يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي يتوقف على تميز هذه الحصة
عن غيرها من الحصص والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون
غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص التعين
بهذه الحصة لان تميز المتعين بتميزه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بانها

العقول بخصوص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم وجب عدم اختصاص العقول
بخصوص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب
عن الدليل بان اختصاص الحصة بهذا التعين يقتضي تميز الحصة بهذا الانفصال
لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا زائدا على الماهية
فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام التعين
الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل لحوق هذا التعين به اما ان يقتضي
تعينا اخر وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي تعينا اخر فيلزم و
جود الماهية بدون التعين فهو المطلوب واجيب بان الوجود انما يلحق الما
هية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو كان
لحوق التعين بالماهية سابقا على لحوق الوجود وهو ممنوع قال وزعم الخ
اقول هذا فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا على الماهية ان
انحصرت الشخص لذاته انحصر نوع تلك الماهية في شخصها اذ لو تعددت
الاشخاص لكان لكل منها تعين لا يوجد في الاخر ضرورة فيلزم ان يكون الما
هية مستلزمة للتعينات المختلفة لانها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع
المخالفة من لوازم الطبيعة الواحدة والا اي وان لم تكن الماهية مقتضية
للتشخص لذاتها فهو فيتعلل تشخص الماهية بتشخص مادة وامر اخر يكتنف
بها اي بالمادة من الفصل والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة الى غير ذلك لا
ن تعلل تشخص الماهية بالمباين محال لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع
اشخاصها على السوية فلو اقتضى اختصاص بعض شخص دون بعض لزم الترجيح

بلا مرجح وهو باطل وما قال في التعين محال ايضا لان الحال متاخر عن المحل
والعلة متقدمة فيتعلق بمحل التعين وهو المواد واعراضها المكتنفة بها كما ذكرنا
مستعد والاشي هي مستعد والمواد فيتعلق به لا يجوز ان يكون تشخص المادة معللا بتشخص
المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلق بعوارضها ايضا ولم يحكم بان الا
عليه ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها والا اي وان تعلق
بتشخص موادها وعوارضها فللمواد مواد اخر فتسلسل المواد والحق انه
لا تعليل لتشخص افراد الماهية الا ارادة الفاعل المختار فانه سبحانه وتعالى
بمحض اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها قال الفصل الرابع الخ
اقول الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفي هذا الفصل
مباحث الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج
الوجوب والامكان فلوجهين الاول فلانهما لو وجدا في الخارج لم يكونا
من الاعتبارات العقلية فيكون نسبة وجود الواجب الى ماهيته بالامكان ونسبة
وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب وح يكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا ولو
كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب
الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو ح فثبت ان نسبة و
جود الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان ثم
ح ينقل الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكا
ن الامكان الى ماهيته فيلزم التسلسل واما الثاني فلاقتضاء الوجود وجوب
الذات الذي هو عبارة عن الوجوب اعني استحقاقه الشيء الوجود لذاته

لذاته ولا اقتضاء الوجود وجوب الذات الذي هو عبارة عن الامكان اي لا ضرورة
الى الاتحاد والذي هو سابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب
ووجود الممكن اعني ان الوجوب سابق على وجود الواجب لان لا يقتضي الوجود
اي لا استحقاق لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق
على الاتحاد لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود منه والايجاد سا
بق على وجود الممكن سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم
تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب ووجود
الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف
فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر اذ الوجوب ليس متقدما على وجود الوا
جب بل هو عينه والمراد بالامكان هو الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة
لوجود الممكن بل هو صفة للماهية وان كان المراد به الجهة فهو ليس محتاج الى السبب
وليس بسابق على الايجاد ولكونه مغايرا عن الوجود ولكونه نسبة بينه وبين الماهية
قال قيل ما يقتضيان الخ اقول قيل على الدليلين على سبيل المعارضة فان الو
جوب والامكان ما يقتضيان الامتناع ليس هو عدمي لكونه محمولا على المعدومات
فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة قلنا نقيض ما يكون
عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب
ليس نقيضا لما يكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان لكن يكون كل منهما نقيض
الامتناع والامتناع ليس عدما لموجود خارجي بل هو من الاعتبارات العقلية
واما القدم الخ   واما ان القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما

لو وجب ان اي ربح لعدم وحدث الحدوث والا لحدث العدم وقدم الحدوث
فيكون القديم حادثا لاتصافه بالعدم واتصاف القديم بالحدوث ح ويكون الحا
دث قديما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث بالقدم ح وكل منهما مح واذا
قدم القدم وحدث الحدوث فينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم
التسلسل الى   البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربع الاول
الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره فهو الذي يمتنع بارتفاع الغير
فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير ح فلا يكون واجبا لذا
ته والواجب هو الذي لا يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته فلان
الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى اجزائها
[illegible] المركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا محتاجا الى الغير والمحتاج الى
الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه محال الثالث من احكام الوجوب لذاته
فهو الوجوب لذاته لو قد وجد كونه شيئا ينافي ما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم
ادعا ولو كان زائدا على الذات ح لاحتاج الى الذات التي هي عينه لكونه خارجا عن الذات
قائما به والممكن لكونه المحتاج الى الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب
لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته هذا خلف وما قيل على هذا الدليل من الاعتراض في هو
ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود [illegible] الذات لكون النسبة [illegible]
[illegible] على الذات لامتناع كون [illegible] وجمع المتقدم
عليه ينافي الغرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته ان الوجوب بالذات لا يكو
ن مشتركا بين النسب من الامور العدمية كما سيجيء الرابع من احكام الوجوب

بالذات ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود مو
جودان واجبا الوجود ويستدركون بعدم كون اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في
الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى   فالواجب الخ   هذا يمكن ان يكون اشا
رة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا
بين الشيئين لكونه واقعا لان صفات الواجب تعالى كلها واجبة لا يمكن زوا
لها عن ذاته وانه محال فيكون الوجوب بين الواجب لذاته وبين صفاته فبطل
قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان
الذات واجب الوجود واذا اتصفت بصفات فالوجوب الذاتي انما هو للذات
وحده دون الصفات فانها واجبة بالذات فلا يمكن زوالها نظرا الى الذات
الثالث في احكام الامكان الخ   البحث الثالث في احكام الامكان وهي
اربع الاول ان الامكان يحوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو
الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم با
لنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم با
متناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بد
يهيا لكان عند العقل مثل ساير البديهيات مثل قولنا الواحد نصف الا
ثنين ونحوه كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن اذا عرضناه
على العقل نجده في فوق ساير البديهيات لتحقق التفاوت بدلالة تطرق
الاحتمال اليه علمت الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا الوا
حد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند العقل امامه لما لا يلزم

البديهيات والاستئناس معيار دونه وذلك لا يقدح في بداهتها قبل الحاجة الخ قيل على هذا الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست ماهية ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن او نقول الممكن محتاج الى المؤثر واذا كانت ممكنة فتكون لها حاجة اخرى ونقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة الذي ثبتت الحاجة له لتقدمها حينئذ على تأثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر فيه وتأثير المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا تكون باطلا اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى موصوفها والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة واذا كانت ممكنة فتحتاج الى مؤثرية اخرى وننقل الكلام الى مؤثرية المؤثر ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها بين المؤثر وبين الممكن ضرورة وايضا تأثير الشيء في الشيء غير معقول لان التأثير حال الوجود محال لاستلزامه تحصيل الحاصل وهو ممتنع وحال العدم يكون الحال والشيء حال عدمه وايجاد الشيء حال عدمه بمعنى حصول وجوده حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر

واجيب

واجيب الخ واجيب عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية ومن الثاني وهو ان المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا تكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به وكان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون امرا معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان لكونها صفة عدمية ممتنعة من العلة وكذا قالوا ان الشيء لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر من المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر الا ان يقول المشكك اذا ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا الا ان عند الشيخ لا فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا لا حاجة ومؤثرية عدمية فبطل ما ذكرتم فيكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكره وعن الشك الثالث ان المراد من التأثير وجود المؤثر فيستتبع وجود الاثر لا ان وجود المؤثر يحصل وجود الاثر وح سقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر عنه او امرا لا ينفك عن الصدور فان الشك باق بحاله وان اراد امرا ينفك عن الصدور فذلك ينافي التأثير به والاصطلاح واجيب ايضا عن الشكوك الثلاثة بجواب واحد وهو ان العلم بان شيئا يؤثر في شيء وبان شيئا ما يحتاج الى شيء اخر بديهي لا يقدح التشكيك فيه نظرا الى دعوى بداهة الشيء لا يمكن في بداهته وعن الشك الرابع بان العدم ان لم يوصف

بالامكان فلا اشكال اذ الكلام في الممكن او العدم ليس بممكن ح وان وصف بالامكان
جاز ان يكون العدم اثر المؤثر فيكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير في
بحث الجزء وعدم عليه الوجود والصعوبة بهذا الاشكال اي الشكل الرابع قيل علة
الحاجة هي الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤ
ثر ويحتاج الوجود وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متأخرا عن الو
جود لما مر انه صفة من الموصوف والوجود متأخر عن تأثير المؤثر فيه وصدوره
التأثير متأخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متأخر عن الحاجة بعدة المراتب فلا يكون
علة لها وجزءا من علتها ولا شرطا لتأثير علتها لكون هذه الامور متقدمة على
الحاجة   التاسع   الحكم التاسع من احكام الامكان هو ان الموصوف
به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود والعدم اولى به لذاته بحيث يكفي
تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لا وجوبه اعني عند حصول الطرف الراجح
امكن طريان الطرف الاخر اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرأ الطرف المر
جوح لسبب فينتقض الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا
يكون الاولوية كافية او بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو ممتنع وان لم
يمكن طريان الطرف المرجوح كان الطرف الاولى به واجبا والمرجوح ممتنعا بالذات
فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف   الثالث الخ   الحكم الثالث من احكام
الامكان هو ان الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره
عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن علته التامة امكن ان يتخلف
عن العلة التامة بحال فامكان التخلف الفعلي يكون ... الا ان امكان الخ

دون بعد التقسيم اعني تعين صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب
السابق واذا وجد في حال وجوده لا يقبل العدم والا يلزم اجتماع النقيضين
واذا الممكن يقبل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى اللاحق ويقال له
الضروري بشرط المحمول ايضا والوجه بان الامر في الممكن لا من ذاته لا ان السا
بق امر عرض له بالنظر الى علته التامة والثاني بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان
تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن   الرابع الخ   الحكم الرابع
من احكام الامكان هو ان الممكن يستدعي الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان الا
مكان الموجب للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء واذا كان الموجب للاحتياج
باقيا يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان للممكن حالة البقاء باق لان الا
مكان للممكن ضروري والا جاز ان ينفك عنه فينقلب الممكن اما واجبا او ممتنعا
لان ما ليس لممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال ولو كان
ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب موجب
لحصوله فيه لكن تأثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا
امتنع تأثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه ح بديهية
فيفتقر الممكن حالة البقاء الى المؤثر فيما ثبت ان كان في امر حاصل لم يلزم
تحصيل الحاصل وهو ح او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون للمتجدد دون
الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثر
ه ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض   الرابع الخ   البحث الرابع في ان
العدم وهو ينافي تأثير الفاعل المختار في الموصوف به اعني القديم لان التأثير

الفاعل المختار فلانه مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن للعدم
الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال واذا كان مقارنا لعدم الاثر فيكون تاثير
الفاعل المختار في شي مسبوقا بالعدم وكل شي كذلك فلا يكون قديما لان القديم ما لا يسبق
وجوده شي والحكماء اما اسندوه العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع تعالى لاعتقادهم
انه تعالى موجب بالذات لا يفعل بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز
اسناد القديم الى الفاعل المختار وجواز اسناده الى الموجب والمتكلمون اتفقوا
على عدم جواز اسناد القديم الى الفاعل المختار وجوزوا نفي القدم عما سوى
ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في
المعنى لانهم اثبتوا مع الله تعالى في الازل احوالا خمسة الاول الحالة الموجودية والحية
والعالمية والقادرية والالوهية وعلة الخامسة قال الجمهور ابو هاشم علة
للاحوال الاربع مميزة لذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم امرا كثيرا وقد
بان ان نقول هذا قول مثبتي الاحوال فقط لا مقول جميع المعتزلة ومع ذلك فالاحوال
ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قدما واعلم ان المعنى ما فسر
القدم لا يستفيد الحدوث ويعلم تفسيره من تفسير الحدوث الخامس
البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود الشي مسبوقا بعدمه
سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشي في وجوده
الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا والمتقدم ايضا معناه كونه متقابلا فمفهوم الحدوث
اعم فالحصول الشي على وجه لا يكون عدمه واقعا في زمان سابقا على ذلك
الحصول الا عدم احتياج الشي في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث مانع

35

الاول اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة اعني المحل الذي من ان يكون حلول
او موضوعا وتقدم مدة اعني الزمان اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان
وجود الحدث موجود قبل الحدث والا لزم الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل فيكون ذلك الامكان محتاجا الى محل
الحدث لعدم قيام الامكان بذاته وذلك المحل هو المادة فعلم ان الحادث مسبوق بمادة
واما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم الحدث قبل وجوده بهذه القبلية
ليست بالعلية لان عدم الشي لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي تقدم بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتأخر وعدم الشي لا يجتمع
مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان
وهو ظاهر بل بالزمان فعلم ان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول
اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي
كسائر الامور العدمية لا يستدعي محلا وعن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث
مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم بل يجوز ان يكون بغير
ما ذكرتم كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية ولا بالذات لعدم اجتماعهما
ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان اذ الزمان لا يكون له زمان
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه ثلاثة مباحث الفصل الخامس فيها
البحث الاول في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشي بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة في الماهية وبعبارة اخرى ما لا ينقسم اصلا كالمفارق والكثرة
ما ينقسم الى الامور متشاركة في الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة

وفي التعريف الوحدة نظر اذ يوجب ذلك ان يكون الكثرة المحدودة من
المعلمات وحدة لصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود
ومغايرة للماهية فان الكثرة انما تنافي الماهية والوجود وحدة ومن حيث انه كثيرة
ليس بواحد لامتناع كون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة
للوجود والماهية بعين هذا الدليل ثم الوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد
الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج وفيه ما مر في البعض ولان الوحدة
لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع ان يكون عدما صرفا او عدما
لاي شيء اتفق فاذا كان الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية
فيكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو ممتنع لوجوب ان يكون
احد النقيضين وجوديا واذا بطل كون الكثرة لو حدة وجودية والكثرة عبارة
عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لا نم وذلك لجواز
ان يكون كل واحد من النقيضين عدميين كالعمى واللاعمى وعورض هذا الدليل
الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات ليست امرا ثابتة لان الوحدة
لو وجدت في الخارج لكانت متشاركة في كونها وحدات فتكون الوحدة مقولة
على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات لخصوصية كل واحد منها فيكون زائدة
على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات لها وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات
اخر ويتسلسل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل وللقائل ان يقول وحدة الو
حدة نفس الوحدة كما يقول وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عند المحققين
ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج   فرع

هذا فرع على مباحث الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة فذهب قوم
الى تحقيق ان التقابل بينهما ما هو من انواع التقابل والحق ما ذكر هاهنا من بيان انه ليس
التضايف ذاتيا وامر فمقول الوحدة لا يقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احديهما
عدم الاخرى والا لكانا ممتنعي الجمع فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا با
لعدم والملكة لوجودية كل منهما ولا ضد الاخر ولا تضايف بينهما لتقوم الكثرة بالوحدة ا
متناع تقوم احد الضدين او المتضايفين بالاخر فلا تقابل بينهما بالضدية و
التضايف ايضا وليس بينهما تقابل بالذات من الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما
بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل في هذه الاربعة كما يجيء بل انما كان
احديهما متقابلة للاخرى لكون الوحدة مكيالا للكثرة انما يعد بالواحد وكون الو
حدة مكيالا الكثرة انما هو من حيث ان الوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف لاجل تلك
الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما   التاسع   البحث الثاني في اقسام
الوحدات الواحد اي المقول عليه وذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين
فهو الواحد بالشخص كاللفظ لهذا الانسان الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه على
كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد كثيرا او واحدا
من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولة
على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد الا
نسان المتحدة في ماهيته وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس
ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق في جواب ما هو والواحد بالفصل ان كانت
مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتحدة في النطق وان كان

حد الوحدة خارجة عن ماهيته تلك الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض
اما واحد بالمحمول كالثلج والقطن والشمع في البياض الذي هو محمول عليها او واحد بالموضوع كالضاحك والكاتب في الانسان الذي هو موضوع لهما وهذا نظر اولي
الواحد بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدين في التدبير من اقسام الواحد
بالعرض وما يسمى المعنى والواحد بالشخص اما ان لا يقبل القسمة اصلا فان لم يكن
له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة الشخصية وان كان
له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارة
الحسية فهو النقطة او لا يكون ذات وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وان
قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل
القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط والا اي وان لم يتشابه اجزاؤه في الاسم و
الحد فهو الواحد بالاجتماع كالمعاجين كما قد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين عن حدهما
مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها ولكل مقدارين متلازمين
طرفاهما تلازما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كبعض الاعضاء بالنسبة
الى بعض آخر وايضا فانه اي الواحد بوجه آخر وهو
يقول الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام كالواجب تعالى وان لم يحصل
له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي
فالطبيعي كزيد والوضعي كدرهم والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد
زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان و

الفرس

والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع
من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد
الانسان الاسود والحجر الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف
كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض
والسماء في الكرية تسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف
البعد بينهما كسطحي كل فلك تسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانين
في الاطراف يسمى مطابقة البحث الثالث في اقسام
الكثرة كل شيئين من شانهما مغاير ان قال مشايخ اهل السنة الشيئان ان
استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالآخر يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يمكن كذلك فان
لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل ولكن لم يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر كالبيت والجدار فكل وجزء ولاجل هذا الاصطلاح قال مشايخ
اهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غير اما انها ليست نفس الذات فظاهر واما
انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح ثم يتفرع الاشياء في الغيرين والصفة والموصوف
والكل والجزء هو بالاطلاق الصفة الذاتية المتغايرين كالاسود وجسم الابيض
فليسا بغيرين لان كل واحد منهما ليست مستقلة بالذات والحقيقة بل
بصفة او موصوف او من شرط الصفة والموصوف قيام احدهما بالآخر وهو منتف
هنا ولا جزء ولا كل لامكان انفكاك احدهما عن الآخر فيبطل الحصر وفي هذا نظر اذ معنى الاصطلاح
في الاول بان يكون الغيران عبارة عن الشيئين فالغيران ان اشترك في

تمام الماهية فهما متماثلان كزيد وعمرو . المشتركين في تمام الماهية وان لم يشتركا في تمام
الماهية فهما المختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع واحد كالسواد و
الحركة فانهما متلاقيان في الجسم فهما متلاقيان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآ
خر كالانسان والناطق فان لكل واحد منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ومتداخلان
ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فالآخر
هو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على بعض ما صدق عليه
الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان والا اي وان لم يصدق الآخر على جميع
افراده بل على بعض افراده فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان
والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق
على بعض ما صدق عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينا
ن متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
وقولنا في موضوع واحد احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلان اعني السواد و
البياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد وقولنا من جهة واحدة احتراز عن مثل
زيد الذي يكون ابا لعمرو وابنا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد اجتمعا
فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل انسان
يصح في وقت ويمرض في وقت آخر فان المتقابلين اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه
لكن لا في وقت بل في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع
الذهول عن الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر

عدميا

عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب
شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى والاكمه والعقر
ب فلكة وعدم حقيقيان وان اعتبر وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الا
مر الوجودي كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الاثط لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوران
وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد كاتب وليس بكاتب وفيه اي وفي حصر
المتقابلات في الاربعة المذكورة نظر اذ يخرج منه ما يكون عدميين كالعمى واللاعمى
مثل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف اذ الضدية من الامور النسبية
فلا يجوز تمثيل الضدين به كما وقع هنا فالصواب حينئذ السواد وكونه ضد البياض
لا نفس السواد لان السواد من حيث هو غير مضاف للبياض فمثل المقابل من
حيث انه متقابل يندرج تحت المضاف لان المتقابلة انما تتحقق بين الشيئين
المضاف مندرجا تحته كما وكرم والا يلزم ان يصير الاخص
المقابل مباينا من ذات عرض له التقابل فهما شيئان عليه
التقابل اعني الذات المعروضة للتقابل والثاني التقابل فالمضاف مندرج
تحت ما صدق عليه المقابل اعني الذات وحده وهو اعم من المضاف لصدقه على الضد
والايجاب والسلب ايضا والذي تحت المضاف انما المقابل بنفسه او كلاهما اعني الذات
مع التقابل لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة الاخص من الشيء اعم منه فروع
الخ هذه فروع على المباحث المتقدمة الفرع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد
والا لاتحد بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى
الكل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد فكل ما يعرض من العوارض

لاحدهما يكون عارضا للاخر او موضعا لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس و
اذا كان كذلك فيكون احدهما بعين الاخر فلا يكون المثلان مثلين   التاسع

الفرع الثالث بل بالذات على السلب والايجاب لان كل واحد من الضدين
والمتضايفين انما يقابل الاخر لاجل ان وجود الاخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل
بل البياض لاستلزام البياض عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد
اعني السلب والايجاب والابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا
يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعني السلب والايجاب والا اي وان لم يستلزم وجود احدهما
عدم الاخر امكن اجتماعهما فلا يتقابلان كما في المتباينات واعلم ان المعنى بالعرض
العدم والملكة   الثالث الخ   الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية واما المتضايفان فيمكن ان يسبب
خلو المحل منهما كالحيوانات المتولدة فلا يقال لها انها اب او ابن والضدان يكون
بان يسبب عدم المحل فان الجسم لم يوجد لا يكون اسود ولا ابيض ويمكن ان يتعاقب
اتصاف المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط باسم محصل كالفاتر فانه اسم لما هو
خال من كيفية الحرارة والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل عبر عنه بسلب الطرفين كالا
عادل والا جائر ويمكن بان يقال بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كا
لجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضو
ع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ايضا وبسبب عدم الاستعداد في الموضوع للملكة
لا بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد فلا يقال له انه بصير او اعمى   الرابع الخ
الفرع الرابع المتضادان مثلا ربما انا فطرا وجعلا الا يكون بين كل منهما مستلزما

يعني الاخر وضع كل منهما مستلزما لرفع الاخر والضدان قد علم ان المحل يجب ان
الا يكون احدهما لا بعينه لا زمان المحل فيتعاقبان على المحل كالصورة المرضى حيث يمكن لا يخلو
منه الا بتبدله وقد لا يخلو بل لان قيام احدهما المدرك كالحركة من الوسط والحركة الى الوسط فانهما
ضدان وليسا متعاقبين لان المشهور لابد ان يسكن بين كل حركتين متضادتين وما يعلم
سكونا وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج   الخامس الخ   الفرع
الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت
جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون
وكذا الاستقراء دل على ان المتقابلين لا يقابلان لشيء واحد وفي هذا الاخير نظر فانه قد يكون
السكون ضدان مساويان يقابلان لشيء واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف به المص
رحمه الله تعالى الان   الفصل السادس الخ   الفصل السادس في العلة والمعلو
ل وفي هذا الفصل مباحث الاول في انقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا و
هي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزء من الشيء او لا يكون جزء منه والا
ول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهي الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهي المادة وتسمى
المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة والثاني اما
ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الاول والثاني
اذ الغاية هو الذي اوجب للفاعل الفاعلية والمعلول او الثاني ربما يتصور فاعلية بوجود
السرير ثم يوجده وفي الحصر نظر   الثاني الخ   البحث الثاني في حد العلل
والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة والعلة التامة عبارة
عن علة ما يتوقف عليه وجود الشيء اذا اجتمعت هذه حصل المعلول الواحد بالشخص

لا يجتمع عليه العلل المستقلة واقلها ان يعرض الثاني والا لاستغنى المعلول بكل واحد
من تلك العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو تحققت احدى العلتين
وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغني
بتلك العلة عن العلة الثانية وكذا يستغني عند وجود العلة الثانية عند تحققها فيستغني
بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منها وهي حاجة اليهما معا وهو
مح والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين كالبياض وبياض مضافة
السواد الباقي مضافة الباقي السواد مع انهما معلولان لذات السواد و
الباقي ومثلا محلهما ثم فيه بحث والمركب قد يستند آثاره الى ان يصدر عنه
آثار مختلفة كالآثار الصادرة من الانسان وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعدد
ت الآلات كالنفس الناطقة فانها يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب
الاعضاء التي هي الآلات او تعددت المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه آثار
مختلفة بحسب المواد والقوابل وان لم يتعدد القوابل والآلات ولا المواد فمنع الكل
تعدد آثار البسيط جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن البسيط اثران لمصدريته
مغاير لمصدريته وذلك ان مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للاخر
لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الاخر فان دخل عنوان المفهومين او احدهما في ذات
البسيط لزم تركيب المركب وهو مح لاستحالة تركب البسيط وان خرج كل واحد من
المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات
الملزومات ونقل الكلام الى ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير
مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الاخر ويلزم التسلسل ويبطل ايضا واجيب بان المفهومية

من

من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات ولا يجوز
تحققها في الخارج كما مر فلا يرد عليه التقسيم المذكور وهو رد من منتقض الحكماء بان
الجسمية بمعنى التحيز اي الحصول في المكان المطلق وبمعنى قبول الاجزاء
من الوجودي عندهم مع بساطتها والاول غير الحكما فيكون البسيط مصدرا للامر
ين فيبطل قول الحكماء وانما قال الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية
لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جل وعلى واجاب الحكماء عن هذه
المعارضة بانا لا نسلم ان الجسمية بسيطة بل هي مركبة من المادة والصورة واذا كانت
مركبة فلا يرد نقضا   البحث الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر وشرطه الفرق بين جزء المؤثر وشرطه هو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه
تحقق ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا تحقق ذاته كا
البيوسة للنار فان تحقق ذات النار غير موقوف عليها بل تأثير النار فيما
يجاوره موقوف عليها   البحث الرابع ان الشيء الواحد لا
يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته
الى المقبول بالامكان العام والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المعلول لان
نسبته الى المعلول بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا ~~[illegible]~~ لغير الفعل
فلا يكون مصدرا احدهما مصدرا للاخر ثانيهما ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد قلنا الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لا يفيد الا ان القابل من
حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا او اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية لا يكون كلم

وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما لها ليس منكرا اذ قد يكون الشي فاعلا [illegible]
عن الشي اموا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر انما المحال استلزام شي شيا
وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولاجل ما ذكرنا صار نسبة القابل الى المقبول بالا
مكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني هو ان القول
فان البسيط لا يصدر عنه الا واحد قد سبق الباب التاسع هذا هو
الباب التاسع في مباحث الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث
الكلية للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وفيه مباحث البحث الاول في تعدد
واجناس الاعراض المشهورة انحصار الاعراض في المباحث في المقولات
التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى كما منفصلا
والمقادير ويسمى كما متصلا فقولنا لذاته احترازا عما يقبل القسمة لا لذاته ويجي
مثاله في الفصل الذي لهذا الباب حيث يبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان
فقولنا لا يقبل القسمة لذاته احترازا عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور
غيره احترازا عن الاعراض النسبية واعلم ان المعنى والتعريف [illegible]
عليه ان يزاد في تعريف الكيف بعد قولنا لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا ولا اللا
قسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وما يشبههما منها وثالثها الاين وهو حصول الشي
في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في المكان احترازا عن المتى وانما ذكرنا
الاين بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشي في
الزمان ككون الكسوف في وقت كذا فقولنا في الزمان احترازا عن الاين وخا
مسها

الوضع

الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشي بسبب نسبة بعض اجزايه الى بعض والى الامور
الخارجية اي يكون بسبب نسبة بين الاجزاء لاجلها في المحاذاة والموازاة والا
نحراف والقرب والبعد بالقياس الى الجهات العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا
بسبب بعض اجزاء الشي الى بعض احترازا عن الهيئة التي لا تحصل بسبب
هذه النسبة كساير الاعراض وقولنا والى الامور الخارجية ليتميز الانتصاب مثلا
عن الانتكاس وعن الاستلقاء والانبطاح فلا يوجب ان يكون الانتصاب والانتكاس والاستلقاء
وضعا واحدا لان نسبة بعض اجزايه الى البعض في هذه الاوضاع واحد لكن بالنسبة
الى الامور الخارجية مختلفة وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشي
بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى
البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس الى نسبة اخرى ليخرج ساير الاعراض وسا
بعها الملك ويقال له الجدة وهو الهيئة الحاصلة للشي بسبب شي يحيط به وينتقل
كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشي وهو المتعمم والمتقمص بسبب شي
اخر وهو العمامة والقميص فان كليهما محيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله
فقولنا بسبب ما يحيط به احترازا عما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون في يد زيد وقولنا
ينتقل بانتقاله احترازا عما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان ما يحيط [illegible] حتى
لا يقال لها الملك في هذا الاصطلاح وثامنها ان يفعل وهو كون الشي موثرا في
غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشي متاثرا عن غيره
كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل
لهاتين المقولتين دون اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقال
لان

كما ما قطع شيا وانقطعت حركته كما يقال لمن ارتعشت وكنه ملا انقطع منه كلما
في هذا الثوب احتراق بعد اشتراكه وحصوله واما ان يبعد وان يبعد فلا
يقال ان الشي الا حال ثابتا في حين وما شي من حينه وهذا كله لا وجه له لا يجب الاصطلاح
ولا يجب الوجه الا بتكلف وهو ولا له العذر على التعدد ودون المصدر وانا قال الحق
المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لا ان انحصار الاعراض فيها غير ثابت
بل مشهور عند ارباب الصناعة ولان المذاهب الغير المشهورة ان المقولات منحصرة
في الكم والكيف والاضافة واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان من هذه المقولات
وان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد من هذه
المقولات او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لهذه المقو
لات لان العرضية هذه المقولات مفتقرة الى البيان فلو كان العرض جنسا لهذه المقو
لات لكانت ذواتها بينة لها وذاتي الشي بين له بالبرهان قال الثالث اي [illegible] البحث الثالث من المباحث
المشتركة من جميع الاعراض يحتاج الى علة بيانه ان التشخص امر مجهول زائد متشخص
[illegible] ليس لنفس ماهيتها عليها تماما ولا لشي من لوازم تلك الماهيات والا لزم انحصار
انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد من كل نوع من تلك الاعراض الا شخص
واحد كما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض غير منحصرة في الاشخاص ضرورة و
ليس ايضا تشخص افرادها لعوارضها الحالة فيها لان حلول تلك العوارض فيها يتوقف
على تعينها وتشخصها لان الشي ما لم يتشخص لم تحل فيه العوارض فلو توقف تشخصها
على تلك العوارض لزم الدور واذا بطل هذه الاقسام علم ان تشخص تلك الافراد لحلها
لها فلا يتنقل تلك الافراد عن تلك المحال اذ لو فارقت المحال لا بطل منها تشخصها فلا

ينتقل

ينتقل تلك الاعراض الموجودة والقائل ان يقول الحصر ممنوع لجواز ان يكون تلك
العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة المفارق الى الجميع على السواء فلا يكون علة
لتشخص معين والا لزم الترجيح من غير مرجح قلنا ممنوع لجواز ان تكون تلك العلة اقتضت
ذات تلك الاعراض في مواد المتشخصات مختلفة وان منع توقف حلول تلك الاعراض
على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك الاعراض فلا يتأخر عن الحلول
قوله على خلاف الجسم اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان ما ذكرتم من الدليل
يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام او تعال تشخص افراد الجسم ليس لماهيتها
ولا لشي من لوازمها والا انحصرت انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها
لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها فلو كانت لها فلا ينتقل افراد الجسم عن محالها
لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم وتقرير الجواب ان الا
مر في العرض على خلاف ما في الجسم فان علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا
في فصل الماهية فاجسام الجسم ليس في تشخصه بل في الحيز فاحصل باعتبار الحيز بعينها
قال الثالث اي اقول البحث الثالث من المباحث المشتركة من الاعراض في قيام العرض
بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام الشي بالشي
هو حصوله في محله كحصول السواد في الجسم فلو قام عرض بعرض لحصل عرض في حيز
تبعا لحصول عرض اخر ويجب ان يكون المتبوع في الحيز عرضا لكن المتبوع في الحيز
لا يكون الا جوهرا او الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك ضعيف لانا لا نسلم
ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كالسرعة والبطوء
بالنسبة الى الحركة فانهما مختصان بالحركة فاختصا ناعتين لها فيقال حركة سريعة او بطيئة والله
ليد

على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكره ثم اتفقكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته تعالى
مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم ان القيام بما ذكره لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض
تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السواد
في الحيز والسواد ايضا حاصل في الحيز بواسطة حلوله في محله وهو الجسم في الحيز فيتجه الكلام وايضا
جواز قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض يجوز
قيام العرض بالعرض لو تنزلنا والدليل على قيام السرعة والبطء بالحركة دون الجسم هو ان
المتصفة بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة السريعة والبطيئة [illegible]
في الجسم وفيه نظر او ذلك اذا علم ان لو كان القيام بمعنى الاختصاص الناعت
[illegible] المتكلمون فلا اولى الرابع البحث الرابع من مباحث المشتركة
من الاعراض في بقاء الاعراض منع الاشعري بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلوب
بدليلين الاول ان البقاء عرض فلو قام بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اذ لا يجوز ان يكون
العرض باقيا والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان
العرض لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضية لعدمه لانه لو اقتضى زوال نفسه لكان
ممتنعا وقد كان الزوال ممكنا [illegible]
ولا بفاعل موجب وجودي [illegible] فان الضد على المحل انما يكون بسبب زوال
العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن
المحل فلو توقف عدم الضد الاول على وجود الضد الطاري يلزم الدور ولا يجوز انتفاء
شرط فان شرط العرض هو الجوهر والكلام فيه ويلزم الدور
فان يقول عدمه لا يكون بامر وجودي ولا عدمي لان عدمه حينئذ يكون لانتفاء شرط وذلك
الشرط

الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه مح وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء
شرط هو جوهر وذلك يستلزم انتفاء كل جوهر الا جوهر آخر لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه
مح واعلم ان المص اقتصر على الشق الاول من الترديد لاقتصاره على لزوم الدور و
عدم تعرضه للزوم السلسلة ولا يلزم ينعدم بالفاعل بالاختيار كما يقال الله تعالى يعدمه لا
بان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر موجود والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا لا مهلكا الا
ان لا تعدم ما قد ورد هنا [illegible] فعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا
يمتنع زواله ضرورة فلا يتصور بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول
بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي وان سلم لكن لا نم لا يجوز قيام
العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه قد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني بان عدم العرض
يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة الا انه عدمه في زمان معين بعد ان بقي ازمنة كثيرة
وهذا كما علمت ان العرض جاير الوجود في الزمان الاول ثم علمت انه يمتنع الوجود في الز
مان الثاني وايضا الالزام مشترك فانا نقول زوال العرض محال لانه لا يزول لذاته ولا
لمؤثر موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او نقول فان عدم
العرض يقتضيه مؤثر مباين عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان وجوديا يكون طريا فالمعد
لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا بطريان على المحل او ما بان عدم العرض يقتضيه محله
بشرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا اذ انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل
ذلك الشرط عرض غير المستمر الوجود فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز
بقاؤها كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤها وذلك كالحركات والاصوات واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يقال ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعدمها انتفاؤها

يعدم الباقي لزوال شرطه او بان يعدم العرض بتشخصه فاحفظ ما لقناه . فقوله لا بد له
من اثر بوجه قلنا لا نم لجواز ان يكون اثره حدوثا متجددا وان يكون اثره نفس الاعدام ولو
تمسك النظام بهذا الدليل لاوردنا عليه ما ذكرناه من وجوه في امتناع بقاء الاجسام قال الخامس
في قوله البحث الخامس من المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
معقول انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم في مكانين اذ لو جاز في العقل
ان يكون العرض الحال في محل حالا في محل آخر لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال
في ذلك المكان والثاني باطل بديهة فكذا المقدم وجه بطلانه قياس الاعراض على الاجسام في الحلول
في المكان غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا
على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع العرضين في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد
والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان هذا السواد المحسوس
في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بالمحلين
والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف
يسلم استحالة الثاني وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين
على شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هو المحال كما مر في بيان
امتناع الانتقال على العرض لكن اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد ممتنع كما مر في مبحث
العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم قوم من
الاوائل ان الاضافات المتماثلة الحقيقية كالجوار والقرب تعرض للامرين وتتقوم بهما لا
انه يوجد لهما مثلهما [illegible] رابطة بين الجوار احدهما بالآخر والا لاختص باحدهما ووجب ان يكون
[illegible] الاثنان كل منهما منقطعا عن الآخر [illegible] ان يكون العرض الواحد قائما

بمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما غير الآخر مع امتناع الانفكاك لا بد له من دليل قال
ابو هاشم التأليف اي الرابطة التي يعسر بها انفكاك بعض الجسم عن الآخر عرض يقوم
بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الآخر لما امتنع انفكاك كل منهما وبين
فانه لما لم يكن بينهما تأليف جاز انفكاك احدهما من الآخر لكن امتنع انفكاك الجوهرين
بسبب التأليف فالتأليف [illegible] يكون العرض الواحد قائما بمحلين وزعم ابو هاشم ان التأليف
لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تأليف آخر قائم بهذا الثالث و
باحد الاولين وهكذا الى الرابع والخامس الى غير ذلك لانه لو قام التأليف باكثر من جو
هرين لعدم التأليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان متلاصقين [illegible]
وكون ابو هاشم [illegible] الانفكاك الى اجتماع التأليف الجوهرية اولى من اجتماع
الى اجتماع احدهما الى الآخر فقط او الى التصاق الجاعل المختار احدهما بالآخر قال الفصل
الثاني في [illegible] الثاني مباحث الكم البحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولية
الى المنفصل والمتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل
ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات وليس بين الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين ما
بين الاجزاء او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل اما ان يكون
قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود وهو الزمان فانه ما فيه من جزء يكون حدا مشتركا بين
سائر الاجزاء كالآن فانه نهاية الماضي وبداية المستقبل وليست اجزاؤه مجتمعة في الوجود لا
نقضائها على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار فالمقدار ان انقسم
في جهة واحدة فهو الخط ويسمى السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين
السطح ويقال له بسيط ايضا وينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم

التعليمي ويقال للثخن اذا اخذ مادة الحجم ان اعتبر نزولا عمق كالماء وان اعتبر
صعودا فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد
المقاطع للطول فقط كما قال المص والا لكان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول
والطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في
السطح مغاير اعتبار بعدم وما فوقه وقيل الطول هو الامتداد الآخذ من رأس الانسان
الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله وما فوقه والعرض هو البعد المفروض ثانيا
وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين
الانسان الى يساره ومن رأس الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول والعرض
والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض اخر بعده مقاطع له كان عرضا وان فرض
خط ثالث تقاطع ايا مما قبله عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كما
ت ماهو وقع مع اضافات عارضة لها كما عرفت قال الشارح البحث الثاني في الكم بالذات
والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالاعداد والمقادير الثلثة التي مر ذكرها والكم
بالعرض اربعة الاول ما يكون حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا
بالذات لكنه كم بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة منطبق عليها او لكونه
منطبقا على المسافة المتصلة بالذات والزمان منطبق على المسافة التي هي الكم بالذات و
لهذا يقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذه الجهة
يجب بين الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل ايضا بالعرض لانه يعرض له الا
نقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو
كان كما متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وهو لا يستلزم عروض الشيء

لنفسه

لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء معروضا لعرض له من ذلك النوع كما في
الاضافات فانه يعرض لها الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات والاقربية ايضا
زيادة ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما الكم المتصل
فالجسم الطبيعي فانه محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودا
ت فانها محال للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في
محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق سافله اكثر فان السواد حال في الجسم الطبيعي الذي
هو محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات
كالقوى المدركة في الشيء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات فيوصف
بسببه تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية
بحسب عدد او زمان لا لان تلك القوى ذوات كمية في نفسها بل بحسب تناهي اثارها او لا تناهيها
فان القوى يختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى عدد ما يصدر عنها او الى
مدة الزمان سماه النقل الثالث اه البحث الثالث في بيان عرضية
هذه الكميات وفي بعض النسخ في عدمية هذه الكتاب والثاني اعني المتصل والـ
المنفصل الثابتة وغيره فان المتكلمين قالوا الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد
مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث
الوحدة فالمركب منها لا وجود له في الخارج لاستحالة تحقق المركب بدون تحقق الاجزاء في الخا
رج وانه هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما
المقادير غير اعني الكم المتصل القار الذات فايضا لا وجود لها في الخارج لان المقا
دير اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست

المقادير امتاز ابدا اعنا الجسمية فالايه والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم
الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم
انقسام الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه محالا للخطاط فينقسم الخط
عرضا والسطح عمقا لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق و
انت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء فيستقيم ما هو الحق من قبل هؤلاء الاوايل
بان لا يلزم انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم […] ولكن ان لو كان حلولها
في الجسم حلول السريان لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها
بانقسام الجسم والجواب ان المقادير من الاعراض السارية ولنتكلم في السطح مثلا فنقول السطح
شيء من الاعراض السارية لانه حال في الجسم فح اما ان لا يكون حاصلا في شيء من الاجزاء المفروضة
فيه للجسم فلا يكون حالا في الجسم هذا خلف وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما
ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيتقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وانه
محال كما مر او يوجد السطح في جزء واحد فقط فيكون هذا ترجيحا بلا مرجح او يوجد في كل واحد
من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو المعني بحلول
السريان فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب واما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو قيد بالذكر
لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة
لئلا يكون […] عليه اذ المعترض ايضا قايل بالاجزاء المفروضة   احتج الحكماء الخ
احتج الحكماء على ان المقادير زايدة على الجسمية بحجتين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة
المعينة قد […] عليه المقادير المختلفة […] بان يجعل تارة كرة وتارة مكعبا
الا غير ذلك مع بقاء جسمية المعينة على حالها ولا خفاء في ان الامور المتواردة المتزايلة

[…] غير الجسمية الباقية في جميع الاحوال الثانية ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي
قايمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف تارة اخرى فينتقص مقداره
والجسم الطبيعي باق على الصفة النوعية والمتغير الا الزيادة والنقصان غير الباقي
في الحالين فلا يكون الجسم التعليمي هو هو بل يكون عرضا قايما بالجسم الطبيعي واذا
كان عرضا […] ان يكون […] ج الاول بانا لا نم ان المتغير هو
[…] الجسم انما هو المقدار […] الجسمية الباقية […] الشكل
الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه اذا زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس
فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال مختلفة […] الشكل […]
الجسمية دون المقدار اذ الشكل غير المقدار ومن الاحتجاج الثاني منع المقدمات […]
ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي لا يجوز ان يكون من صفات الجسم الطبيعي
سلمناه […] لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف […]
[…] وسنبطله   الرابع الخ   البحث الرابع في الزمان من الناس
من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان ان كان موجودا فاما ان كان قار الذات فكان
هذا اليوم بعينه […] فان […] يلزم ان يكون […] في هذا اليوم […]
في يوم […] ضرورة […] القار الذات لزم تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان اذ […]
جزءا آنيا بمعنى لا قبله ولا بعده ولا شك في ان الان والقبلية والبعدية امور
[…] الزمان فللزمان زمان اخر ويلزم التسلسل […] الاحتجاج بان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو […] كتقدم الواجب على

ماسواه لا برهان اي فلا يلزم الخلف   والمثبتون الخ   المثبتون للزمان
تمسكوا في اثباته بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة بقدر معين في السرعة
وفرضنا معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى في تلك المسافة بعينها وفي تلك القدر من السرعة
فان ابتدأتا معا وتركتا معا قطعتاها معا فتبين ان بين الاخذ والترك امكانا
كما امكانا يسع تلك المسافة المعينة وتلك الحد من السرعة مساويا للامكان الاخر وان
تركت الحركة ما فرضت الحركة السابقة من الحركة الاولى ووافقتها في الاخذ فوقف قطعت السابقة
المسافة اقل مما يقطعه الاولى ضرورة وكذا يقطع السابقة من المسافة اقل مما يقطعه الاولى
اذا اتفقت السابقة الاولى اخذا وتركا وكانت السابقة ابطأ من الاولى فان بين اخذ الحركة
الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع المسافة اقل من المسا
فة الاولى ببطؤ معين وبين اخذ الحركة السابقة وتركها امكان قطع مسافة اقل من ذلك
الامكان ولكن بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمسا
واة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا
الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مغاير لنفس المساواة فان البطيئة الواقعة
مع في الاخذ والترك يشتركان في هذا الامكان ويتفاوتان في المسافة كما مر وما به الا
شتراك غير ما به الامتياز والتفاوت فهذا الامكان غير المسافة وليس ايضا نفس الحركة
كما لا يخفى فالزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المط   الثاني الخ
الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كون الاب قبل الابن امر
موجود فكذا القبلية ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود
الاب وعدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون زائدة على وجود الاب وعدم

الابن

الابن وليست هذه القبلية ايضا عدمية لانا نعقل الا قبلية التي هي عدمية لكونها
محمولة على العدم فيكون نقيضه فالقبلية اذن امر زائد ثبوتي فيكون عارضة لامر موجود
وذلك هو الزمان وهو المط واعترض على من الوجهين بان على الامكان ثابت المذكور
في الوجه الاول الذي زعم انما عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها
في الخارج كما مر فلا يكون الزمان موجودا في الخارج وكذا القبلية المذكورة في الوجه
الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود
معروضها في الخارج فلا يتم ما ذكرتم   ثم اختلفوا الخ   ثم المثبتون للزمان
اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني
ولا يقبل العدم لانه فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود كما مر فلو قبل
العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ معنى كون عدمه بعد
وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجوده
مع الزمان حال عدمه وانه مح ورد بان الدليل بان المحال المذكور انما يلزم من
فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك لا
يلزم ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط
بجميع الاجسام والزمان هو الفلك الاعظم وغلطوا فيه لان الاوسط غير مكرر اذ احاطة
الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناها كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بهذا المعنى محيط
بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج ايضا لانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا
ينتج وعند البعض الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان
هو حركته ومع هذا القول مع انه ايضا قياس في الشكل الثاني من موجبتين فانه لا ينتج

يوصف بالسرعة والبطء اذ يقال الحركة اما سريعة واما بطيئة والزمان لا يوصف
بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع واما بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار
حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا على ذلك بان الاول
الاول من الدليلين الدالين على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة و
المفاوتة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا ينقسم الى ما
لا ينقسم لان الكم المنفصل لابد له من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة ابدا لما علم
ان الجزء الذي لا يتجزأ ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار بالذات لان اجزاء الزمان لا
يجتمع في الوجود وما لم يكون اجزاؤه يوجد على سبيل التقضي والتجدد وكل ما كان كذلك فله
مادة فثبت ان كل حادث لابد له من مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا يكون تلك
المادة هي المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها والتالي باطل لان المختلفين
في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد
يتساويان في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك و
المتساويان في الزمان قد يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة الا عارضا من الهيئات
العارضة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان هيئة للمتحرك غير
قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي هي مقدار لها الزمان مستديرة لا
ان الحركة المستقيمة ينقطع عند المحيط والمركز والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان هو
معدوما بعد وجوده بعدية زمانية فيلزم عدم الزمان بوجود الزمان وانه محال فيكون الحركة المستديرة
اسرع الحركات لان الزمان انما يقدر به سائر الحركات بسبب تلك الحركة التي هي اسرع الحر
كات وهي الحركة اليومية او معناه هو ان الزمان دور القمر شهر بالتقريب انه مقدار هذه الحركة.

ثلاثمائة وستون مثلا لمقدار الحركة اليومية بالتقريب واذا كان الزمان يقدر سائر الحركات
كان بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدار الحركة اليومية بالذات ومقدار سا
ير الحركات بواسطتها كما ان المقدار الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولا
لذاته ويقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشب واعلم ان منشأ الحجة
هذه الحجة الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وثبت ما جاء ان قبول
المساواة بمعنى الكم وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للزمان لذاته اما ان
يمكن كان يعني خلاف الكيفية وعلى ان الجزء الذي لا يتجزأ ممتنع الوجود في الخارج فلا يكون
الزمان كما منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له
محلا اما لاجل [illegible] الزماني او لاجل [illegible] المحتاج الى المادة [illegible] وكل ذلك [illegible]
وكل واحد من هذه المباحث التي هي مدار الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان
الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر في بيانه [illegible] ويجب ان يعلم ايضا ان لنا
في مباحث الزمان تحقيقات ومباحث عميقة قد تركناها لانا لما شرطنا في ما اشتملنا
في صدر الكتاب ان لا نتجاوز عنه

الخامس ع

البحث الخامس في المكان المكان
امر موجود لان بديهة العقل يشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى اخر فلو لم يكن هو الا ما
لم يكن موجودا لاستحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى
العدم محال وفيه نظر [illegible] والمكان
خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كالجزء او الهيولى او الصورة لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن
لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك لانه لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون
المكان داخلا في المتمكن بل خارج [illegible] المكان [illegible]

السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو وعند شيخ ارسطو
ومتقدمي الفلاسفة كافلاطون شيعته من اتباعه هو البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو اخلي عنه
لكان خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء علمنا ان ما بين طرفيه بعد او هو المكان وعند
المتكلمين عبارة عن بعد موهوم شأنه لكنه غير موجود في الخارج بل هو مفروض في فعل الوهم
المكان عبارة عن الخلاء ولكن الخلاء على مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر
عدمي   ودليل الاول اي   هذا دليل ارسطو على ان المكان هو السطح المذكور هو
ان المكان هو اما السطح كما هو رأينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين والثاني
وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه سنذكرها فتعين الاول الوجه الاول من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا
لما قبل الزيادة والنقصان مفروض والتالي باطل لان الخلاء الذي بين الاثنين بتقدير
وجود جسم اعظم من الذي بين جداري قصبة وكذا المقدار وليس ايضا امرا موجودا كما هو مذهب
افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد ويكون مكانا له يلزم تداخل البعدين
والتالي باطل ويحال التداخل والملازمة وجميع اللوازم ويلزم ارتفاع الاثنينية وذكر غيرها
يجوز تداخل البعدين وعلم بهما تداخل ... ينتهي الى تداخل الافلاك والارض و
علم جواز ... فينتهي الى تجويز تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو ممتنع
اي   الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا موجودا اي المكان ليس بعدا مجردا وهو انه لو
كان البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان كل بعد مجردا وليس كذلك
ولا لعارض ... والا لكان البعد بحسب ذاته مفتقرا الى المحل مستغنيا لاجل
عارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض وهو ممتنع ... ان ما

الثالث اي   الثالث من الوجوه الدالة
بان الخلاء ليس امرا موجودا اي المكان ليس بعدا مجردا وهو ان البعد الذي هو المكان
ان كان ماديا لكان قابلا للحركة لان الحركة ... الانتقال من حيز الى حيز فيكون
للمجرد ... بعدا مفتقرا الى بعد اخر ... ومنه الى ما لا نهاية
وهو ممتنع وان سلم ... والابعاد ... غير متناهية فان مجموع تلك الابعاد من حيث
انها قابلة للحركة مكان لما عرفت الآن والمكان خارج عن المتمكن فذلك المكان يكون خا
رجا عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو خلف ...
المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد فان لم يكن البعد متحركا فلا يخلو
لسعة من الحركة ان كان من ذوات البعد او ما يلازم ذاته وجب ان لا يتحرك الاجسام
لان الاجسام من الابعاد المانعة من الحركة وان كان المانع من الحركة شيئا عارضا
لذوات فطبيعة تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون متحركا ويكون هذا
هو القسم الاول بعينه ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول وهو اما تسلسل او يكون
المكان امرا غير بعد   الثامن اي   الثامن من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه
لو حصل الخلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا او مفروضا فرضنا وقوع الحركة في فر
سخ خلاء مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان الحركة في فرسخ ملأ كالماء مثلا يكون عشر سا
عات مثلا فيكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزما
ن الحركة في ملاء اخر قوامه يكون عشر قوام الملا الاول اي يكون ارق من الملا الا
ول عشر مرات يكون ايضا ساعة لانه يكون نسبة رقة هذا الملا الى الملا الاول كنسبة
زمان الحركة في الملا الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان العائق كلما كان ارق كان

الزمان احد عشر ساعة دون المعاوق اعني الحركة في الملاء الثاني كزمان عديم المعاوق اعني
الحركة في الملاء الثاني كزمان عدم المعاوق اعني الحركة في الخلا ملف   الثالث اه
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلا هو انه لو حصل الخلا في الخارج سواء كان بعدا محضا
او بعدا موهوما كما هو مذهب المتكلمين او بعدا مشتبها موجودا كما هو مذهب افلاطون
فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه
الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من الحصول في البعض الاخر
الا بلزوم الترجيح من غير مرجح او نسبة فتلزم الحسم الى جميع اجزاء الخلا وافراده على
السوية واذا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء اولى من الحصول في البعض
الاخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه لانا فرضنا تخصيصه بالسكون في جانب
منه دون جانب اخر يكون تخصيصا بلا مخصص وهو ممتنع ولا يميل الى جانب
الحركة من احد الجزئين الى الاخر هو ترك الجزء الاول وطلب الحصول في الجزء الاخر وذلك
يستدعي اولوية ما هو ممتنع فعلم انه لو ثبت الخلا امتنع سكون الجسم وحركته لكن
التالي باطل فالمقدم مثله والله اعلم   واجيب عن الاول اه   واجيب عن الوجه
الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الزيادة والنقصان انما يحتملهما الخلا لو
يكون عدميا باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين الجدارين مقدار موجود لكان
ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي بين الصفحتين وذلك لا ينافي الامور العدمية وهذا
جواب عن الشق الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين
معا على تقدير ان يكون الخلا بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لا يوجب تداخل البعدين
وانما هو لان حصول الجسم في البعد الخ ولا يقتضي الا رفع الامتياز بينهما وذلك

يقتضي عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يقتضي المحال وهذا جواب
عن الشق الثاني من الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بعدا موجودا واجيب
ايضا بان ذات البعد من حيث انه بعد لا يقتضي التعلق من المحل ولا الحاجة اليه ولا يلزم
ان يكون تجرد البعد بعوارضه ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض
من خارج فزوال ما بالذات لما بالعرض فيكون محالا وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان الخلا ليس بعدا موجودا واجيب بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا
ولا يلزم منه وجوب ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن الحركة اذ امتناع حركة
البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الا
جسام بكون الابعاد الموجودة فيها مادية وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلا ليس بعدا موجودا   وعن الثالث اه   اجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على نفي الخلا بان الحركة لذاتها تقتضي قدرا من الزمان لانه لو كان انا مستغنيا عن الزمان بسبب
ما في المسافة من العايق يسقط وجب ان يكون الحركة في الخلا ممتنع لان الزمان لعدم العايق
بعض المقتضي للزمان لكنه وكل ربط او كيف يصح ذلك والحال ان كل نقلة وحركة فهي انما تقع
على مسافة منقسمة بانقسام المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق
الا مع الزمان فعلم ان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا
الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال ويقتضي بحسب المعاوق قدرا اخر وهذا الذي يزيد و
ينقص بسبب رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة في الملاء الاول اعني عشر ساعات انما
يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق فيكون زمان الحركة في الملاء الرقيق
ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا المقدار من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوق

في الملاء ارق من قشر الماء وقد في الملا الاول مع مضي عشر زمان العاوق الاول سطو
تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة في الخلا ور مان الحركة في الملاء التام مساويا فلا يلزم المحال
ومن الشارح واحد من الوجه الثالث من الوجوه الدالة على الخلا بان الخلا
معرض ... ولموار العالم لحصول الحجم العالم ... ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم
ذلك ان لو كان ملأنا موضع الخر كان وهو ممنوع وانما حصول بعض الاقسام التي بعض
اجزا العالم في بعض الجوانب دون بعض كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فلا ...
ذلك البعض من الاجسام وذلك البعض من الجوانب من الملائمة والمناسبة فان الارض
بحسب طبيعتها وثقلها تنافر المحيط وتلايم المركز لما بينها من احتقا القرب والبعد فان طبيعة
بعض الاجسام يقتضي القرب الى المحيط والبعد عن المركز وطبيعة البعض الاخر تقتضي عكس
ذلك وهو من الخ هو رضي وليل ارسطو على ان المكان هو السطح بانه لو كان القول
بالسطح بطلانه لو كان حقا لتسلسل الاجسام الى غير النهاية لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان للحاوي مكان ايضا لان
كل جسم فله حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم محيط به وذلك الاخر له مكان
وهكذا فيلزم ما ذكرنا من التسلسل وايضا لو كان هو السطح المذكور لما
كان الحجر الواقف في الماء عند جريانه ساكنا في مكانه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان المكان حينئذ من السطح المذكور كانت الحركة عبارة عن المفارقة سطح
متوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه مفارقا كل
متوجها نحو سطح اخر ولما كان كذلك كان ساكنا ثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال السكون
الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه عبارة عن بقاء نسبته مع الساكنات واذا كان

كذلك مفارقة سطح وتوجه نحو سطح اخر لا ينافي سكونه لانا نقول بقا نسبة الجسم مع
الساكنات معللا بسكونه اذ يحال نسبة هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن و
اذا كان كذلك فلا يكون السكون عبارة عن نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كونه علة
لنفسه عبارة عن المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور لزم ان يزداد
المكان وينقص مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة فان المكان يزداد لان
السطح المحيط بالكرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب لان الكرة اوسع الاشكال
والمتمكن باق بعد التكعب وبالعكس الى كما اذا جعلت الشمعة المكعب كرة فان المكان ينقص
لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله
محال فالمقدم مثله وفي هذه المعارضات نظر اما الاول فلانا لا نم ان المكان لو كان هو السطح
المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو كان كل جسم له مكان و
هو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا لا نم ان الحركة عبارة
عن مفارقة سطح بل عن ... ولكن مع توجه المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه غير متحقق في الحجر
الواقف في الماء فان التوجه فيها لا الحجر واما الثالث فلان بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة
لما كانت معدارها حال كونها كرة لمعدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله
في الحالتين ضرورة والدليل على ان الخلا هو ان الاول انه لو رفع
صفحة ملساء عن صفحة ملساء بعد التقاء ... لخلا الوسط اول زمان الا
رتفاع لان الجسم كالهواء مثلا يشغل اليه من الاطراف فحال كونه في الطرف يكون الوسط
خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة فلا يحصل في آن بل في زمان في ذلك الزمان يشغل الجسم من
الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلا الثاني انه لو لم يكن يحصل في الخارج خلا لكان العالم كله ملاء

قوله الرابع اوسع الاشكال ...

ما دوا انتقلت ... يمكن ان ينتقل الى مكان قال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك
الجسم الذي كان في المستقل من مكانه لزم تداخل الاجسام وانه محال وان انتقل فاما ان ينتقل
الى مكان المنتقل منه فتحرك كل منهما من مكانه فيلزم الدور وانه محال ايضا او ينتقل الى
مكان غير المنتقل فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم تحرك ... لدافع جملة العالم وانه
بديهي البطلان لا يجوز ان يكون البعد الا مكان مملوء والجسم الذي هو فيه ينتقل الى مكان آخر
ولا يلزم من حركته جملة العالم بل يتخلل الجسم الذي وراءه ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان الما
دة قابلة للمقادير فيتخلخل مقدارا اكبر ويقبل اصغر او بالعكس لانا نقول زوال مقدار و
حصول مقدار آخر ممنوع ... وجه والهيولى ... عرضية المقدار وكلاهما ممنوع الثالث

الفصل الثالث اه الفصل الثالث في الكيف وقد عرفت تعريفه بالاستقرار
دل على انحصاره في المقولة في اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الا
... والثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الكيفيات المختصة بالكميات
الرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية وسيجيء امثلتها مفصلا اما القسم
الاول وهو الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث البحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة
فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات و
وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة
بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحواس عن هذه الكيفيات اولا وانما اعتبر
الاولية ليخرج عنها ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال والحركات والاشكال والالوان
التي ينفعل عنها الحواس بواسطة الضوء او هو شرط لوجودها لا الاحساس بها وفيه نظر
اولان الكيفيات المحسوسة تابعة بالانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة

الدم

الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها للمزاج العسلي ضرورة ان حلاوة العسل تكونت في
مادة تكونت عسلا فاذا بطلت اشتغلت الحلاوة لا محالة ... وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج
الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان الحرارة التي في النار ليست
بشخصها تابعة لمزاج الجسم التركيب الحار بل التابع لمزاج الجسم حرارة موافقة لحرارة النار
بالنوع فالحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها وكذا القول في
برودة الماء والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملمو
سات وهي التي تدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
تسمى الاربعة كيفيات اولى لتكيف البسائط بها اولا وبتبعية البسائط تتكيف المركب
بها ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي
التي تدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي التي تدرك بحس
السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي التي تدرك بحس الذوق وهي
الطعوم والى المشمومات وهي التي تدرك بحس الشم وهي الروائح الثاني اه
البحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات واشباهها
فلا حاجة الى تعريفها والحرارة تحصل تفريق المختلفات وجمع المتماثلات من خواص ان
الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب ولا شك في انه مركب من اجسام مختلفة في اللطافة و
والكثافة ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض تصعد الالطف
تلطيف فالالطف لكونه اقبل للخفة والتصعيد من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة
في اللطافة والكثافة في ان كل واحد من تلك الاجسام ينتقل الى الاحياز الطبيعية فيجتمع كل
جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبعه اذا اجتمعته علة الضم فاجزاء الهوائية تنضم الى
الهواء

وداخل الاناء والارض الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المت
شاكلة الا اذا كان الالتحام بين البسائط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا ان
التفريق ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال لانه اذا ابتدا فعل الحرارة
فيه ابتدا التفريق لما بين جزء اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب وكلما مال
اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث حركة دورية وسيلانا ان كان
الرطب ويفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا جدا اللطيف غالبا في الغاية كالملح
بد او لو كان غالبا في الغاية اثر الحرارة في التليين ايضا كالطلق ويفيد تصعيدا ان
لكان قويه الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كما في المركب انشادر
كبا قويا والاظهر شبه بالحق عند المصنف ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية
بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع الحياة دون النارية وكذا الحرارة الفائضة من الكوا
كب كحرارة الشمس فانها مغايرة لحرارة النارية اذ الاعشى يتاذى من حرارة الشمس دون
النار وحكم ما ذكرنا مغايرة الحرارة الفائضة من الكواكب للحرارة الغريزية وقيل
الحرارة الغريزية حرارة الجزء الناري في الجسم المركب المنكسرة سورتها بالمزاج
وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليل الحدوث التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت
العناصر الثلثة التي هي غير النار فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر
الثلثة في وسط الافلاك كالنقطة الى المحيط واللازم باطل فالملزوم مثله لانا نقول
ان الافلاك لا تقبل السخونة كما عرفت فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا تسخن ما
يجاورها من العناصر ولئن سلمنا ان الدهن ... ان الحركة تحدث الحرارة فيما تقبلها فلا
يتسخن بالفلك لما ذكرنا   واما البرودة الخ   واما البرودة فعدم الحرارة عما من

شانه ان يكون حارا فلا تكون البرودة كيفية ثبوتية وتكون التقابل بينهما ومن ثم
ح تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة
عما ذكرتم لكان المحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم وكل واحد منهما باطل لان المحسوس
ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا
بالبرودة وايضا لو كان البرودة نفس الجسم لما كان تزول عن الجسم وتبقى البرودة لكنا نجد
تلك الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم   واما الرطوبة الخ
واما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي الكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لا يقال لو كانت الر
طوبة عبارة عما ذكرتم لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل اسهل التصاقا بالجسم من الماء
لانا نقول ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه يعسر انفصاله بعسر فلو مع
الرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وحكي الحكماء
كيفية بها ان الرطوبة ليست عبارة عن سهولة الالتصاق بل عن سهولة الالتصاق والانفصال
الفقاعة من العسل لانها تمس الاصبع في الماء اسهل من لمسها في العسل قال الحكماء
الرطوبة انما توجب سهولة قبول التشكل وسهولة تركه فيلزم ان تكون النار
ارطب لكونه ارق فيلزم ان تكون اقبل للتشكل واسهل للترك وفيه نظر والرابع
بعد التفسير السيلان فان السيلان حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة
متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا والحاصل
ان يكون التراب رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء اذ ليس
مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس عندهم

٥٦

واذا عرفت تفسير الرطوبة واليبوسة مقابلة لها يا اختلاف الرأيين حتى لو كانت الرطوبة
عبارة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب
سهولة قبول التشكل وسهولة قبول الترك لكانت اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر
قبول التشكل وعسر الترك له   واما الخفة اه   واما الخفة فهي قوة يحس بها محلها
بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة يحس بها محلها بواسطتها مدافعة هابطة و
الخفة والثقل يسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد
في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل فاما ان يوجد الى جهة حيزه
الطبيعي الى غير اخر فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال
موجب المدافعة الى الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو ممتنع والى ما ذكرنا اشار بقوله
لامتناع المدافعة منه والسبب الميل قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس
جسم ذي ارادة كميل الانسان على حيز وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه
من نفس جسم بدون ارادة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء ولم يتعرض المص
لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم كميل الحجر المرمي الى
فوق وقد يجتمع الميلان احدهما طبيعي والاخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي
الى اسفل فانه مثلا طبعا الى اسفل وميلا قسريا وهو مستفاد من قوة الرامي اياه ولذلك كان
الحركة اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل او كما في الانسان المنحدر فان ميل
بدنه بواسطة غلبة الثقيلين عليه الى الاسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني
ايضا يجنبه على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان الى جهتين الا قسريا البدنيا يوجب
جب الدافعة لا بنفس الملاقاة لان المدافعة الى الشيء الواحد والمدافعة منها محال

احتاجا

احتاجا والعلم به ضروري ولا اجل جواز الاحتياج الميلين الى جهتين ما عدا يعين بالو
جب مدافعة يختلف في السرعة والبطوء قال الجرمين المرميين الى فوق متفقا واحدا
اذا لم يختلف الجران في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من القاسر في
الصحيح وجه بطوء لجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك يلزم
اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء   والصلابة اه
الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقا
بل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان يقتضيان عدم
تقتضي الغامز وعدمها فيكون بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء
وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن عدم الاستواء وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع و
بعضها اخفض فعلى هذا التفسير يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا انهم
قالوا الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية
تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما يكونان من مقولة الكيف وهذا المراد من
قوله الا اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين للوضع   الثالث اه   البحث الثالث
في تحقيق المبصرات وهي الالوان والاضواء اما الالوان فعند الاكثرين الخبر المحسو
سات ماهية اي حقيقة وعليه اي وجودها فلا يحتاج الى التعريف وقيل الماهي تخييل
من المخالطة الهوائية للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق
وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منهما ير ابيض بسبب تركبه من اجزاء شفافة
صغار خالطها الهواء ونفذ فيها ودون امتزاج حقيقي فلا يكون البياض لونا
حقيقيا وفي المثال الثالث نظر والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم الغوص فيه فلا

يكون السواد ابيضا لونا حقيقيا فح فالالوان لا حقيقة لها واجيب من هذا القول بان
ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء قد يكون
ايضا سببا لحدوث البياض والسواد الا انه يكون لحدوث البياض والسواد اسبابا
غير ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية و
ليس يلزم ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا
لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ذلك ان لو انحصر سبب
البياض فيما ذكرتم وانه ممنوع اذ البياض يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك الا اختلاط المذ
كور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه البياض وليس ذلك لمخالطة الهواء اياه لانه يصير
بعد الطبخ اثقل مما قبله ولما كان تخلل الهواء يوجب الخفة ولا كما قيل ان الرايب يحصل من حلب
طبخ فيه المزيد واشتد حتى يتخلخل فيه وليس الا ان تنفى الجلبة غاية الاتصاف بحلول بياض
طبخ فيه المرق واشتد بعدها طبخ فيه التلف يصعق غاية التصفيه فان ذلك الاجزاء تتجانس بعد
الانتفاش وجفافه بعد الانتفاش دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان
هو السواد والبياض وباقي الالوان تتركب منها وقيل اصل الالوان خمسة والحمرة والخضرة
والصفرة وحصر الالوان في الخمسة لغاية معلومة فيمنع الموقف وزعم الشيخ اه زعم الشيخ
ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء الا انه لا تحس الالوان في الظلمة فتعدم
الاحساس بالالوان ح اما لعدمها او لمنع الظلمة من الابصار والثاني باطل لان الظلمة
من الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق عن الابصار فتعين
الاول وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ انه لا يجوز
ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا يرى الالوان عند عدم

الضوء

الضوء لا شرطا لوجودها وعند عدم الضوء لا يرى ولا يدرك فح اه هذا فرع على وجود الا
لوان والالوان قد توجد متبدلة اذا كانت صرفة كالبياض الذي لم يختلط
به شيء من اجزاء السواد وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون
مضاد لتلك الالوان اختلاطا غير متميز وتكثر الاختلاط بعض تلك الاجزاء عن البعض
عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا واما الاضواء اه
واما الاضواء ففيه من التعريف وقيل انها اجسام صغار تنفصل عن الجسم
المضيء لذاته وتتصل بالجسم المستضيء لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها من الكوا
كب وبدليل انعكاسها عما يقابل المضيء لذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة
فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء جسم واجيب عن هذا القياس الدال على كون
الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان يقول لا نم ان الاضواء متحركة ويمنع دليل الصغرى
بان يقول لا نم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرأيناه كذلك وبدليل المسا
فة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شيء عالي سبق الى
الوهم انها منحدرة ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم
المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء لذاته واحتجوا على رفض هذا القياس
بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة
الى جهة واحدة ضرورة فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء
لو كانت اجساما لكانت محسوسة لسترت ما تحتها ضرورة فكان الاكثر ضوءا اكثر
سترا لما وراءه والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم تكن الضوء محسوسا وهو
باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون

اللون كالبلور اذا كان فيه ظلمة فانه يحس بالضوء الذي بالكون وهو اما لا سحابة
او لا سحابا شرطه [illegible] ان منها ما هو اول [illegible] ان من الضوء ما هو ضوء اول
وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا
وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثاني وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقا
بلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب
فان الهواء الذي على وجه الارض حينئذ يصير مضيئا بمقابلة الهواء المضيء بمقابلة الشمس
وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضيء بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا
كما يسمى الضوء الاول ضياء كما نطق به الكتاب الالهي حيث قال الله تعالى هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة
الهواء المتكيف بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت
لو كان الهواء الذي على وجه الارض ظلا لوجب ان يحس بضوء الجدار المظلم قلت
انما لا يحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء لضعف ضوء الهواء دون ضوء الجدار
ومنه واما الذي يتردد ويتلألأ على الاجسام ويستره تارة كانه شيء يفيض منها يسمى لمعانا
فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا
من الغير يسمى بريقا كما للمرآة اذا وقعت في مقابلة الشمس فالشعاع بالاشتراك اللفظي
على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف والظلمة [illegible] الظلمة عدم
النور عما من شأنه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم و
الملكة وجعل الظلمة كيفية وجودية مانعة من الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد
ومنع التغيير الثاني للظلمة بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة من الابصار

57

لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ولا ما حولها الى النار والتالي باطل
فلا يكون الظلمة مانعة من الابصار ولقايل ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار اذا كانت
محيطة بالمرئي [illegible] محيطة بالرائي دون المرئي فلا يلزم النقض الرابع

البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفية
تعرض للاصوات فتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والخفة تميزا في المسموع واحترزنا
بالقيد الاخير الذي [illegible] عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وحزينا فان
ذلك التميز ليس بمسموع وهو ظاهر [illegible] مثله [illegible] من بعض كما ذكرنا
لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز [illegible] في الخفة والثقل
والحروف تنقسم الى قسمين قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين وهي مشهورة
وقسم صامت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فغني عن التعريف
[illegible] السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء
[illegible] بالتناول بتجدد صدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج ايضا انما
يحدث بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف او القلع العنيف والدليل على ان
القرع والقلع علة التموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج عند وجود
هما ويعدم بعدمهما وكذا الكلام في التموج والصوت وما كان الدوران ولا يفيد
الا ظنا والاغلبية الظن بعلية المدار للداير ولو سلم انه يفيد العلم فانا نعلم انه لو وجد
الداير في جميع صور المدار [illegible] في جميع صور عدمه وههنا ليس كذلك فانه لو تموج
الهواء يوجد التموج بدون الصوت قال المص المشهور ان السبب الاكثري للصوت
هو تموج الهواء [illegible] السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس

بالصوت يتخلف عن مشاهدته يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت الى
الصماخ والايراد عليه من وجوه الاول ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى
جانب اخر بسبب هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت موقوفا على وصول
الهواء الى الصماخ لما يتشوش سماع الصوت ح والثاني ما اشار اليه بقوله المقدم
الثالث ان الاحساس بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى ان صوت
ضرب الفاس على الخشبة فلولا توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء
الى الصماخ لما تاخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والثاني ما اشار اليه بقوله المقدم
الثالث انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه يسمع دون الاخر
[illegible] فلولا توقف الاحساس بالصوت على الوصول الى الصماخ لسمع الصوت
ايضا من لا يصل الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود
فيه والا لما حصلت جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو صوت
يحصل من انصراف هواء متموج من مقابله وشكله ويكون الانصراف عن جبل او
جدار املس بسبب مقاومتها للهواء المتموج المتوجه اليه رجوع ذلك التموج على هيئته
الحاصل في تحقيق الطعوم الخ البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الحامل اما
ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل من التقادير
الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل
في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة
ملوحة والبرودة يفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل
بين اللطافة والكثافة المعتدل بين الحرارة والبرودة يفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم

اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكر الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب
القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن بما ذكره فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل
للعفوصة ههنا البرودة وفي كليات القانون في بحث الاغذية جعل فاعل العفوصة الحرارة
وبينهما تناقض ظاهر ولم يتنبه له احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز جعلها
من الطعوم قلت التفاهة قد تطلق على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد تطلق على ما له طعم لكن لا
يحس بطعمه ويسمى مسيخا كالنحاس فانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي
بها يحصل الاحساس بالمذوقات فلا يحس بطعمه ويسمى [illegible] بسيطة والمعدود من اجناس
الطعوم هو هذا دون الاول وقد يجتمع في الجسم طعمان كاجتماع المرارة والقبض في
الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخ ويسمى الزعوقة السادس
الخ البحث السادس في المشمومات ومن الروائح [illegible] للمزاج يسمى ريح
طيبة كرائحة المسك وما يجانسها والروائح المنافرة للمزاج يسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة
التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم
وليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا من احدى الجهتين المذكورتين وسبب الاحساس
بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم [illegible] سبب الاحساس بها وهو
[illegible] الهواء التي تتحلل من ذي الرائحة [illegible] في الفصل السادس من القسم الثاني
من هذا الباب والقسم الثالث واما القسم الثاني من القسم الثالث اعني الكيفيات
النفسانية [illegible] الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس [illegible] ذكر بعض انواعها
[illegible] الصحة والعلم والمرض والادراك وكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقوة
والارادة فان كانت من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليس براسخ سميت حالا كالكتابة

الاطلاق هنا كالا الغارقه لان الكيفيه
والكلمه بالعم الرمي رسو فها سيما
النفسانيه اول حدوثها قبل مالكانيه فاذا ع
فالا نرمي عينيا بعد ملكه اذا استحكمت بتدريج القابلبت
استعدادها حال واذا صارت الغايه كمن لملكه
الحى سمى من سمى خبر متلعف

فاذا كان استعدادها يكون حالا واذا استحكمت صارت ملكه وهى نوع رسان هذه الكيفيات في ماقال

الاول اه البحث الاول في الحياه والحيوه نوع من جنس الاعتدال النوعي و

بعض منها سائر القوى الحيوانيه والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان

وقال بعضهم هى قوه الحس وقال آخرون هي قوه التغذيه واستدل الحكيم ابو حيان في كتابه الموسوم

بالقانون على ان قوه الحياه مغايره لقوه الحس ولقوه التغذيه بان العضو المفلوج في بعض

الاوقات ابو حيان له ان يغتذى ويحسد ويمنع ذلك ليساعده سا فعلم بان قوه الحياه مغايره

لقوه الحس وبان العضو الذي ابلغ ما ذكرنا وليس يعتذر والا امكن ذا بلا والنبات معتذر و

يساعد فعلم ان قوه الحيوه مغايره لقوه التغذيه ومنع الاستدلال الشيخ بان عدم الفعل لا

يستلزم عدم القوه لجواز ان يمنع القوه عن الفعل مانع فعلى هذا يجوز ان يكون قوه الحس

التغذيه باقيه في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي

عنهما لمانع ومع لا يلزم التغاير بين قوه الحيوه وبينهما لا يجاد القوه حيات ما يوثر بالفعل

ومع يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ما فيهما قوه الحس والتغذيه او لا تصدر عنهما

الاحساس والتغذيه بالفعل لا يقول لا لانا القوه عباره عما ذكرتم مع ما من شان التاثير

بالفعل ولو سلم ان المراد بالقوه ما يوثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوه على ما من شانه ان

يوثر ولم يكن موثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم الكرانش وا سعا ه مع الستوال الشيخ

ايضا بان القوه الغاذيه للنبات مخالفه بالذات للقوه الغاذيه للحيوان والامور المختلفه

بالذات لا يجب ان يكون مشتركه في الاحكام وهو شرط الحي والمعتزله الحيوه بالبنيه الخاصه و

قالوا البنيه الخاصه شرط به والحيوه وذهب باقي المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود

الحياه والمراد بالبنيه الخاصه عند الحكماء الجسم المركب من الطبائع الاربعه وعند المتكلمين

جميع جواهر فرد لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع المتكلمون قول الحكماء والمعتزله

بان الحيوه لو كان وجوده مشروطا بالبنيه الخاصه كانت قائمه بجميع الافراد وهو باطل لان

الحيوه ان قامت بجميع الافراد فان اتحدت الحيوه اي يكون حيوه واحده قائمه بجميع الافراد

كان العرض الواحد قائما بمحال كثيره وهو ممتنع وان تعددت الحيوه اي يقوم بكل فرد حياه

على حده كان قيام الحياه بكل جزء مشروطا بقيام الحيوه بجزء اخر والا لامكن الحياه مشروطه

بالبنيه الخاصه واذا كانت مشروطه يلزم الدور وانه ممتنع وفيه نظر لانه ان اراد بالجميع كل

واحد فالحصر ممنوع لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع من حيث

هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوه الواحده به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيره والموت

عباره عن عدم الحيوه عما من شانه الحياه فيكون التقابل بين الحيوه والموت تقابل العدم

والملكه وقيل الموت كيفيه وجوديه تضاد الحيوه لقوله تعالى خلق الموت فالموت مخلوق

والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن عدما يكون كيفيه وجوديه ومنع

الاستدلال بان المعنى من الخلق ههنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم التاسع

الثاني في الادراكات والادراكات اما ان يكون ظاهره كالاحساس بالمشاعر الخمس

الظاهره واما ان يكون باطنه كادراكات النفس والقوى الباطنه والادراكات

الباطنه تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب

والتصديق اما ان يكون جازما او لا يكون والاول اي التصديق الجازم اما ان

يكون الجزم بالنسبه بين الطرفين لموجب اي دليل اولا والثاني اي التصديق الجازم

الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما

ان يحتمل متعلقه وهو الذي لمعنى التصديق اليه نسبه الخارج النقيض بوجه وهو

الاعتقاد او لايعمل بعلقه النقيض بوجه وهو العلم واكان اى التصديق الغير

الجازم ان كان متساوى الطرفين فهو الشك والا ان لم يكن متساوى الطرفين

فالراجح ظن والمرجوح وهم وكثر ظن الموعات والعبادات على المشهور

والتصور الخ   وذهب الحكماء الى ان التصور اى العلم هو وجود صورة

الشيء المعلوم في العالم اى في العاقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل على ذلك

يدل على وجود هذه الصورة اعنى صورة المعلوم في العقل انا نتصور المعدوم

الخارجي كشريك البارى وجبل من ياقوت ونميز بينه وبين غيره او نحكم عليه بالاحكام الثبوتية

وذلك الثبوت في الخارج ذلك المعدوم الخارجي اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان

يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو

المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا او باردا

معا مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لو

جوز صور هذه الاشياء الذهنية عند تصورها والتالي باطل الا لزم اتصاف الشيء بالا

شيئا المتقابلة وهو باطل لانا لا نسلم التقابل بين صورة البرودة وصورة الحرارة الاستقامة الذهنية

ولا بين صورة الاستدارة حتى تكون متصفا بها اذ التقابل بينها المواد او الجواهر الجسمانية

والحق الخ   والحق عند المص ان الحكما ان ارادوا بالصورة الموجودة في

الذهن ما يشبه الامر المتحقق في المرآة اعنى تكون شبيهة بالصورة الموجودة في الخا

رج الا انها لا تكون حالة في المواد ولا تكون متصفة بصفات الموجود الخارجي فيحتمل

ان تكون حقا وان ارادوا بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل

بوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض يحلول لها في محل تقوم به

وهو الذهن المتصور اى الموجود وقد تكون جوهرا فلا تكون الصورة الذهنية مسا

وية له في تمام الماهية الثاني ان الشيء قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس الناطقة

تدرك ذاتها فلو كان صورة العلم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية

يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم اجتماع المثلين وارتفا

ع التمايز بين العاقل والمعقول واتحادهما لان العاقل هو الذي حصل عنده ماهية مجردة هي صورة

المعلوم والعاقل بهذا التفسير اعم من الذي حصل عنده ماهية مغايرة لذاته او حصل عنده

ماهية هي عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذا

ته لعدم التغاير اذ العاقل والمعقول واحد لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال

بديهة واذا كان محالا فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم

ليست مساوية له في تمام الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم

والمعلوم وح يتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجود التغاير النسبة عند تغاير المنتسبين

وهذا التعريف يشكل بتعقل الشيء نفسه فان تعقل الشيء نفسه غير معقول لعدم

التغاير وقيل العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق

بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق الصفة

بالمعلومات تغير في الذات تلك الصفة لجواز ان تكون صفة شيء واحد متعلقة

بالاشياء الكثيرة بتعلقات كثيرة   ثم مات الخ   هاتان المسئلتان متفرعتان على القول

بالصورة الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة العقلية اى الموجودة في العقل

تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج

والعقلية ليست محسوسة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة اذا

حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان
يحل في القوة العاقلة صورة كثيرة معا ويفارقها ايضا الى الصورة الخارجية يمتنع ان
تحل في مادة هي اصغر منها مقدارا بخلاف الصورة العقلية فان الصورة العظيمة يجوز
حلولها في العاقلة ويفارقها ايضا ان الصورة الخارجية متى عرضت زايلة بحدوث
صورة اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال صورة بحدوث اخرى بخلاف الصورة
العقلية الفرع الثاني هو ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود
في الخارج متشخص لا بمعنى ان الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة
الموجودة في العقل صورة جزئية في نفس جزئية يمتنع نفس تصوره عن الاشتراك فيها بل بمعنى
ان المعلوم بهذه الصورة امر كلي اولا في نسبة هذه الصورة الى كل واحد من افراد
ذلك النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة الحاصلة
منه في ذهننا نسبتها الى زيد والى عمرو سواء اذا حذف مشخصات كل فرد فما بقي من الافراد
يكون مساويا لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بهذه الصورة
امر كلي فان المعلوم بهذه الصورة ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم
بعينه وان كان امرا موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته يبطل
الفرق والعلم اه والعلم اما اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار
امر واحد شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كمن استحضر مسئلة وغفل عنها ثم سئل عنها
فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاشياء التي كانت مقصودة في التفصيل
واما تفصيلي يتعلق بانيان كل واحد من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة منفصلة الا
جزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل ان يتصور شيئا فلا

فعلية

فعلية واما انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته مسئلة اه ملكات النفس
تنبيه على مراتب الادراكات اذا عرفت هذا فللنفس في الادراك اربع مرا
تب المرتبة الاولى الاستعداد المحض وهو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون
لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية ان يحصل للنفس البديهيات
بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبيه منها لمشاركات ومباينات و
تهيئها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل
الدال على كونها مناطا للتكليف قد بيناه في الابهاج المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس
النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا
بالفعل المرتبة الرابعة ان تستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل
المستفاد الثالث اه المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة مؤثرة على
وفق الارادة والارادة صفة يعقب اعتقاد النفع في المراد كما ان الكراهة صفة يعقب
اعتقاد الضرر في المكروه وقيل القدرة هي مبدأ الافعال المختلفة فالقوى الحيوانية قوة
فانها على التفسيرين لكونها مؤثرة وفق الارادة وهو ظاهر ولكونها مبدأ الافعال
المختلفة التي هي التغذية والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوى الفلكية عند من
يقول بالقوى الفلكية شاعرة وهو ذكر على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى انها
فلك متحرك بالارادة لنيل التشبه بالعقل دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر منها
على نهج واحد والقوى النباتية قدرة على التفسير الثاني لا الاول لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية و
التنمية وتوليد المثل على التفسير الاول لكونها غير ذات ارادة والقوى العنصرية خارجة عن القدرة
بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة ولكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة

غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة وتأثير المزاج يكون من جنس تأثيرهما و
القدرة ليست كذلك اذ ليس تأثيرها من جنس تأثير الحرارة والبرودة لان تأثيرها الفعل وفيه
نظر لانه ان اراد بكون المزاج من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا منهما فسلم
ولا يلزم منه ذلك ان يكون تأثيره من جنس تأثيرهما وان اراد كونه من نوعهما فممنوع
والقوى الخ القوى مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوى الحيوانية او غير مختلف
واحد كالقوى العنصرية وهو المزاج يعود مطلقا وقد يقال القوى لامكان الشيء مجازا اذا
كان المراد بالقوى القوة الحقيقية المقابلة للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا الاستعدادي
لان القوة موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من مفهوم لفظ القوة
فيكون اطلاق لفظ القوى عليه اطلاقا [illegible] فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان الا
ستعدادي فانهما مترادف والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من
غير سبق روية [illegible] ملكة الكتابة فانه يصدر عنه كتب الحروف من غير سبق روية و
الفرق بين الخلق وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء [illegible] معنى ان القدرة
كلما انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك ومتى انضم اليها الارادة الى الضد الآخر
حصل الضد الآخر بخلاف الخلق فانه لا يكون كذلك وهو ظاهر ومن منع مساواة نسبة
الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة المستجمعة للشرائط اي العلة التامة لان
العلة ليست علة تامة للضدين والا لزم اجتماع الضدين وانه ممتنع ولا خفاء ان المراد
بالقدرة العلة التامة زعم المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان
لا قبله والا لوجدت قبل الفعل بزمان لزم تخلف المعلول عن علته التامة والرابع الخ
يرادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعبد ارادة اكرامه والمراد بمحبة العباد

له ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين
ومثوبتهم على الشاهد والعزم نوع من الارادة اذ الارادة قد تكون من غير سبق تردد
وقد يكون مع سبقه والعزم جزم الارادة في الشيء الذي يريده او يريد ان يفعله
الرابع الخ البحث الرابع في اللذة والالم تصور اللذة والالم بديهي لان كل حساس
يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما [illegible]
يكونان بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما
[illegible] ان كل حساس يدرك ماهيتهما بديهة فممنوع وان كان المراد ان كل حساس يدرك
حصولهما له ادراكا بديهيا فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في
تفسيرهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك
المنافي من حيث انه منافر ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التفسير تحديد اسم اللذة والالم
اصطلاحا [illegible] وان ارادوا به ان ما ذكره [illegible]
لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والمواقعة حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك الملائم
ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملائم او غيره وادراك الملائم [illegible] المطابقة بين
تلك الحالة وادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام
في الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكره حدا لهما والتحقيق ان الامام زعم
ان تصورهما بديهي والتمييز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي [illegible]
[illegible] ونقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت هذا
[illegible] ما اوردوا [illegible] في تفسير اللذة بكونها من حيث هو ملائم وفي تفسير الالم بكونه من
حيث هو منافر لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكها من حيث

بها ملايم لها ان اللذة الحاصلة ليست عبارة عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها من حيث هي
حلو ولذا الكريها فيها بعض المرض وان كان يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذا الالم ليس
عبارة عن ادراك ذات المنافية بل عن ادراكها من حيث هي منافية لها ان الالم اللازمة
ليس عبارة عن ادراك ذات المنافية بل عن ادراكها من حيث هي ملامسة وما قيل من ان اللذة
هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية فخطاء لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب ان لا
يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وما لو وجد
ما يستلذ عليه والعثور على مال بغتة مع عدم خطور هذه الامور بباله وقبل حصولها وسماع
بنغمة وتوجه بطر جانب ملذة الحرمات على وجه التعين وان امكن تخلية بالبال لكن كليا فما
هي محصور الوجه الحسن مطلقا والوقوف على العلوم كذلك ووجدان ان الالم كذا يخطر بالبال
لكل احد منهم معدوما قطعا فلو كان يلتذ الانسان بحصول كل منها في ضمن الا فرد منه
والله اعلم الخامس الخ البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة هي حال او ملكة
يصدر بسبب تلك الحال او الملكة الافعال الحيوانية عن موصوفها وهو الاعضاء سليمة اما
الحال والملكة فقد مرت تفسيرهما واما باقي القيود فعليها الحاشية لا يلتفت اليها وكافي
نحن فيه من اراده فليطالع شرح القانون للاستاذ والعلامة قطب الملة والدين الشيرازي
نور الله روحه واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة الاعدم تلك الحال او الملكة بل
هذا التغير المرض لا والسلامة وبين حد الصحة اما باقي الكيفيات النفسانية كالفرح و
الحزن والحقد واما ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن البيان فان الكل احد يدرك
كل واحد منها ضرورة ويدرك التمييز بينه وبين ما عداها كذلك وتاملها انه يكون ضروريا غير
محتاج الى البيان ومنه ما عرفته في ان اللذة والالم لا يحتاج الى التعريف واما القسم الثالث الخ

واما القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات المختصة
بالكميات منها ما يمكن ان يتركب مع غيرها ومنها ما لا يمكن عارضة للمتصلات اي الكميات المتصلة
كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتشكل فانها من خواص المقادير وهو ظاهر واما
ان تكون عارضة للمنفصلات اي الكميات المنفصلة كالزوجية والاولية والتركيب فانها
من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الاولية والتركيب فلان الاولية من خواص
الاعداد وهي عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلاثة والتركيب عبارة
عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد
واما ان تكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة من تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها
كالخلقة العارضة للجسم المركبة من الشكل وهو من الكيفيات المذكورة ومن اللون والشكل
الكيفيات المحسوسة واما القسم الرابع الخ واما القسم الرابع وهو الكيفيات
الاستعدادية فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة تسمى قوة وان
كانت استعدادا نحو القبول كاللين تسمى ضعفا ولا قوة الفصل الرابع الخ
الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول في عليتها اي في وجودها انكر عليه هذه الاعراض جمهور المتكلمين الا
انهم قالوا بوجود الاين والاين بيان هذه الاعراض ليست من الامور الموجودة في الخارج
انه لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة ولو كانت حاصلة
في محالها لوجد حصولها في محالها اي الامور النسبية فيكون حصولها في محالها حصولا اخر
وينقل الكلام الى حصول ذلك الحصول ويتسلسل ورد بجواز ان يكون حصول الحصول
عين الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين انه مع المكان ان النسبة

الأمور الموجودة بأن الأعراض النسبية قد يكون محققة في الخارج ككون السماء فوق والأرض
تحت مثلاً فإن معنى الفوقية حاصلة في نفس الأمر ولا فرض ولا اعتبار لكنها تحقق بلا
وإذا كانت محققة في الخارج فهذه الأمثلة من الخارجيات دون الاعتبارات
العقلية ليست أعداماً لأنها تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة له لأن الشيء قد لا يكون فوق
فيصير فوق والحاصل بعد العدم لا يكون عدماً ضرورة وليست ذات الجسم انفصالاً لأن الجسم
لا بالقياس إلى الغير إذ لا يعقل لها إلا بالقياس إلى الغير فهذه الأعراض معقولة بالقياس
إلى الغير فهذه الأعراض أمور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب فإن قلت لما ثبت
أن هذه النسب أمور محققة في الخارج فلا حاجة إلى الاستدلال على أنها ليست أعداماً
قلت لا يلزم من كون الشيء أمراً محققاً في الخارج أن لا يكون عدماً وإنما يلزم ذلك أن لو
كانت محققة بالذات لا بالعرض فإن أعدام الملكات أمور محققة في الخارج بالعرض مع كونها
أعداماً نص عليه الشيخ فإنه قال في الفصل الثالث من المقالة الأولى من الطبيعيات
الشفاف عدم الملكة بعد الغاية وهذا العدم له عرض كان له وجود إما عرض ثم
إن يقال لو صح ما ذكرتم من أنه يكون النسب أمراً موجوداً في الخارج يلزم أن يكون المضي
والفناء عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله أما بيان الشرطية فلأنه
يقال إنا نحكم في اليوم الحاضر على الأمس بأنه ماض وعلى الغد بأنه مستقبل والمضي والفناء ليسا من الاعتبارات
العقلية إذ الأمس ماض والغد آت سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وليسا
من الأعدام لأنهما حصلا بعد العدم وما حصل بعد العدم لا يكون عدماً وليسا جوهرين
[illegible] عن نفس ذلك اليوم لأنه لو كان نفس ذلك اليوم لتحقق حيث تحقق ذلك اليوم ولكن اليوم
[illegible] من العدم بعد الوجود ولا كان ذلك اليوم حين كان حاضراً ولم يكن ماضياً ولا فانياً فهما أمران وجوديان زائدان
[illegible]

على ذلك اليوم وأما بطلان التالي فلأنهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام العرض
الوجودي بالأمور العدمية لكونهما صفتين للأمس المعدوم والغد [illegible] التاسع
البحث الثاني في الأين يسمي المتكلمون الأين بالكون وقالوا إن الكون جنس لأنواع
أربع أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أما السكون فعبارة عن حصول الجوهر
في آنين فصاعداً في مكان واحد وأما الحركة فعبارة عن حصولين في آنين فصاعداً في مكانين
[illegible] في مكان [illegible] فهو لم الحركة هي حصول الجوهر في
حيز بعد أن كان في حيز آخر يعني من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد
وأما جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجعلهما تقابل العدم والملكة
واعلم أنهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لأنه
إن فسر بما ذكرنا جاز ذلك إذ الجسم في أول زمان حدوثه لا يكون ساكناً لكونه غير حاصل
في مكان واحد آنين وغير متحرك لأنه لم يحصل في ذلك الحيز بعد أن كان في حيز آخر وأما إذا
فسر السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في أول زمان الحدوث ساكناً وكان السكون
في معنى الكون لا نوعاً منه وقال الحكماء الحركة كمال أول للشيء الذي
هو بالقوة من حيث كونه كذلك أي الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف أن الحركة أمر ممكن الحصول
للجسم وإلا امتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم كمالاً له إذ المعنى بالكمال هو حصول
ما بالقوة بالفعل فعلم أن الحركة كمال ويفارق هذا الكمال أعني الحركة غيره من الكمالات من
حيث إن حقيقة هذا الكمال ليس إلا التأدي إلى الغير كالوصول إلى المقصد بخلاف سائر
الكمالات فإنها ليست عبارة عن التأدي إلى الغير فيكون ذلك الغير مقصوداً به ويمكن
الوجود بسائر التأدي إليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالاً ثانياً لكونه متأخراً عن

الجوهري ح

الحركة فنعلم ان الحركة كمال اول وذلك لانه ما دام ما هو كذلك يبقى شيئاً من الحركة والا
لكان انتهى وحصول الا نهجا فعلم ان الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة
ليست كمالا له من كل وجه لان غايته كمال له حينئذ بل هي كمال اول له ما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة وحاصل هذا التعريف قريب مما قاله قدماء الحكماء وقالوا ان الحركة خروج ما بالقوة
الى الفعل يسيراً يسيراً او بالتدريج فالحاصل ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه هو كذا
وانما اعتبر هذه العبارة لئلا يناقض في الفعل والله اعلم وذكر الخ وذلك
الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه
من خارج كاشتعال الماء من الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص مقدار الجسم
من غير فصل جزء كاشتعال الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب
ضم جسم اليه على وجه يكون ممتدا لاطلاق الاقطار مداخلة في جميع الاقطار بنسبة
طبيعية كما يكون في سن الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم بسبب نقصان
جزء كما يكون في الشيخوخة وانما زدنا هذه القيود في تعريفهما لان التخلخل يخرج والذبول
الجسم بسبب ضم جسم اليه وكذا الذبول ليس مجرد انتقاص الجسم بسبب فصل جسم
عنه كما في السمن والا لكان ضم مار الماء او حملا على الحمل نمواً واراقة بعض الماء او
قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك فان السمن يعد في سن الوقوف والهزال في سن
الذبول ليس نمو ولا ذبول بل على الشيخ وقد يكون في الكيف كاشتداد او التسخن
وتسخين الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد تكون في الوضع كحركة الفلك على
مكانه فانه لا يختلف بسبب اجزائها بعضها الى بعض الا الامور الخارجة عنها بالتدريج و
يسمى حركة دورية وقد تكون في الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا

الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن
النوع وحصل صورة نوعية اخرى ويسمى حصول الجوهري وهو كونا وانعدامه
فسادا ولا يكون انصافا في ساير المقولات لانها تابعة لمعروضها والحركة
موجودة وما حصل ما ذكروا في ذلك هو ان متى وجوده للجسم بتوسط الحركة ولا يقع التغير فيه
متى لكان للحركة التغير متى اخر واما الاضافة فلانها طبيعة تابعة للغير لعدم استقلالها فان
انتقل الاشد والاضعف او شيع حركة فيها وان قبلها يكون تبعية مستند جهة الا
بالاستقلال وكذا الكلام في البواقي لانها من الاحوال النسبية فيكون حكمها في ذلك حكم الا
ضافة وضعف هذا الكلام غير خاف عليك ولا بد لكل حركة الخ ولا بد لكل حركة
في ان تحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ او ما اليه الحركة وهو المنتهى وما
فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالاين والكم والكيف والوضع وما له
الحركة وهو المحصول في المكان الذي الحركة متوجهة اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان
هكذا فسر الثاني حقول الامام في الملخص وهذا التعبير غير صحيح لان قاله ما لاجله الحركة الذي لابد للحركة
منه وانصافه صحيح فانا نقول ان لو كان المراد ما لاجله هو الحركة الاينية المسمى لكنه ليس
كذلك لانا نعرف ان ماهية الحركة اعم من ذلك فان قلت المراد ما له الحركة هو المتحرك في ستة
قلت يلزم ما له الحركة بدون الاختلال بالاجله الحركة فلا يستقيم فانا قلت ما له الحركة هو غيره
ماهية الحركة كما في الحركة الاينية قلت قد يكون مما يعني كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة
الفلكية وهو التشبه بالعقول غير ما اليه الحركة وهو المنتهى المفروض وتشخص الحركة الخ
وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين وما
لذلك لا يتوقف الحصن لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما فيه الحركة فيه اما وجه الزمان

فلان الزمان لو امكن واحدا امكن الحركة بعضه واحدا فالموضوع الواحد قد يتحرك الى جهتين
في زمانين وايضا وحدة ماهية الحركة فلان ماهية الحركة لو امكن واحدا امكن الحركة متشخصة
وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد ينتقل الموضوع الواحد من مكان الى اخر ومع ذلك
يتسود ويسخن في آن واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ماهية الحركة ونظرا لان
الانفعال والمقولة في آن واحد لكونهما حركتين لا يمكن ان يتفقا في آن واحد بل الصواب ان
يقال في زمان واحد ولعل نسخة المصنف كان كذلك الا ان التغيير انما وقع من الناسخ وكذا
الحد وكذا اي الموضوع والزمان وماهية الحركة اتحد المبدا والمنتهى لا محالة اذ له علاوة
اذ هما لتعدد الزمان ضرورة ولا يجب بوحدة المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا
يتعدد لان محركا لو حرك حسبا وتيسر انقطاع تحريكه ثم يحدث له اخر كانت الحركة واحدة مع تعدد
المحرك كما لو فرضنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم حدث طبيعة في آن وهذا كان مغناطيسا في
الآن اذ لا يكون من التعطيل الاول فابتدا الثاني ما اثر فاصلة وتنوعها الخ
وتنوع الحركة ان احتلاف فيها اما بانه يكون بتنوع ماهية الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود
فان مبدا الهبوط ملو المحيط ومنتهاه ملو المركز ومبدا الصعود ملو المركز ومنتهاه
ملو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع ماهية الحركة
وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة الجسم الاسحق من البياض الى التصفر ثم الى الحمرة ثم الى
السواد ثم واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار بتنوع
المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان اذ قد يتنوع بان يكون الى مختلفة بالماهية
في تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد ولو رضي
واحد اختلاف الحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التامة اثرها واختلاف الموضوع

مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها والشركة الى الازمنة المختلفة في موضوع واحد
وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدار الحركة كما عرفت واختلاف
قوله الخ اختلاف الحركة جنسا على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير للاخر
يكون باختلاف ماهية الحركة كما يتعلقها التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف
والنمو الذي هو حركة في الكم فان كل واحدة من هذه الحركات مغايرة للاخرى بالجنس لكون
كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للاخر اعني الاين والكيف والكم وتضاد قوله الخ
تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان ان قدر تضاده كما سبق آنفا من
ان المختلفات تجوز اشتراكها في اثر واحد وليس ايضا لتضاد ماهية الحركة لان الصعود
ضد الهبوط مع شمولها الحق بل لتضاد ماهية الحركة وما اليه اما بالذات كالتسود اي الحركة
من البياض الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض
متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبدا كل واحد منهما
ومنتهاهما المركز والمحيط متقابلان بحسب الذات لكونهما متقابلين لهما
تضاد بحسب العوارض من حيث ان احدهما صار مبدا والاخر صار منتهى لكن
يعترض ان يقول ان المص قال في الباب تنوع الحركة ان المبدا والمنتهى في الصعود والهبوط
مختلفان بالنوع وههنا حكم بانهما متقابلان عرض لهما التضاد
المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضا لان كل واحد منهما مبدا ومنتهى فان قلت
مبداية احدهما ومبداية الاخرى لكون احدهما مبدا للهبوط والاخر مبدا للصعود
متضادان قلت لو لزم الدور
والتشابه قوله الخ انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان الى الزمان الى مقدار

الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان كانت نصف
الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وينقسم ايضا بانقسام المسافة
لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة
وهذا الانقسام بعض الحركة المكانية وينقسم الحركة ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال
في المتحرك الاجسام لان الجسم المتحرك ان لم يمكن تجزيه بالفعل فظاهر وان كان فالحركة بعضها في
بعض الجسم كله اولا وهو الساقطة للاجزاء . ولا بد لها اي ولا بد للحركة من فاعل توجد لان الحركة
اثر ممكن لا بد له من علة وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارج فان كان لتلك القوة
شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر عنها سميت
الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات اما سريعة وهي التي يقطع مسافة ما في زمان اقل
مما يقطع المساوي في زمان اكثر او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة بخلافها والبطء ليس بتخلل
السكنات في البطيء لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة
بين عدو الفرس نصف يوم الى حركات الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم في الدور
وهو نصف النهار الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل تلك الحركة ازيد من حركات الفرس
الف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي الا يحس
بحركاته المفروضة في تلك السكنات لكنه لا يحس بشيء من سكناته فيبطل القول بذلك الثاني انه
لو جاز ان يكون البطء بسبب تخلل السكنات لكان بطء انتقال ظل الخشبة المغروزة
مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات لاجزاء الظل
فجاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل في
الجزء الثاني والثالث جاز ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل

بالمشاهدة وهو نظر بل العلة الموجبة للبطء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وهو المعاوق
الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وهو المعاوق الداخلي والارادية
ممانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما كما في الارادية والمشهور انه
والمشهور عند الحكماء انه لا بد وان تتخلل بين كل حركتين مستقيمتين متضادتين
سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد
المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود
في آن الوصول ووجود الموصل يكون في آن والا لكان الجسم حين وصوله الى الحد
غير واصل اليه وانه فلا يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان
الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون بميل اخر لامتناع ان يكون
الميل الواحد مقتضيا لكونه في جهتين وحدوث الميل الثاني في آن والا لزم تتالي الآنات
فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب ورد هذا الدليل بمنع امتناع اجتماع
الميلين المختلفين كما في الحجر المرمي وبمنع تتالي الآنات الثالث البحث الثالث في مباحث
الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي
وعلى معروض الاضافة وهو ما يعرض له شيء من مقولة المضاف ... وعلى مجموع العارض والمعروض
جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود
بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحد منهما ملازمة للاخرى في الوجود واذا
عدم احدهما عدم الاخرى كالابوة والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب انعكاس كل
واحد من المضافين الى الاخر اي يحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث
هو مضاف اليه كما يقال الاب اب الابن فكذا يقال الابن ابن الاب

وانما قلنا من حيث انه مضاف لانه اذا اضيف احدهما الى الاخر لا من حيث هو
مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث هو انسان فانك اذا قلت
الاب اب الانسان لا ينعكس فلا يقال الانسان ابن الاب ومن خواصها ايضا انها
متى كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر ايضا كذلك فاذا
اضيف المطلق كان المضاف اليه المطلق وبالعكس واذا حصلت الحقيقية في جانب
حصلت الحقيقية في الجانب الاخر وبالعكس هذا في نفس الاضافة واما في محلها
فيجوز ان يكون احد المحلين ملزوما وليس يلزم من ذلك تحقق موضوع الاضافة الاخر كالراس
بسبب اضافة عارضة فانه يقال الراس ولا يلزم منه العلم بذلك
العلم بالشيء المعين الذي له ذلك الراس فكذا الاضافة فتبين في الوجود والعلم
كما عرفت ومنها انه اشار الى تقسيم الاضافة بحسب الاول هو ان
يقال من الاضافة ما تتوافق في الطرفين كالتماثل فان كل واحد مما تماثل وكذا
المساوي فالطرفان اسمه اعاد في الاضافة وهو التماثل والتساوي ومنها ما يختلف
وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا كما في الضعف فان احدهما
يكون الاخر ضعفا له فالمحدود احد الطرفين هو الضعفية وفي الطرف الاخر النصفية
وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اذ له حد معين او يكون اختلافا غير محدود
كما يكون الشيء زائدا على شيء ويكون الاخر ناقصا عنه فان في احد الطرفين هو الزائد
وفي الطرف الاخر هو الناقص وهما مختلفان وهذا الاختلاف ليس له حد معين اذ
الزيادة على الشيء ليست منضبطة الحد وكذا النقصان ... بالاضافة فقد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين او يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف

في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الاخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية لاجلها صار عاشقا لمعشوقه
وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق او في احدهما الى ان يحتاج احد المتضايفين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر دون
المضاف الاخر كالعالم والمعلوم فان للعالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا
الى المعلوم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد
من المتضايفين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية
لاجلها صار مضافا الى الاخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لا
جلها صار يمينا ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا وانه ... ومما يعرض
... والاضافة تعرض لجميع المقولات العشر بل بسائر ما يوجد من الذي يعرض له الاضافة
كالاب والكم المتصل الذي يعرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي يعرض له الاضافة كالا
حر والابن الذي يعرض له الاضافة كالاعلى والاضافة الذي يعرض له الاضافة كالاقرب والملك
المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض لها كالا
شد تقطعا واما الكم المنفصل الذي يعرض له الاضافة فكالقليل ومتى المعروض للاضافة
كالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا ولم يتعرض المص له وللاضافة في
تحققها وحقيقتها بعد ما بعد عدوها بقادها كانت انحاؤها او اتحادها او
تماثلها او تساويها او تضادها او كانت الاضافات كذلك والاصلا ... عدم التناهي
قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم يوجد في زمان لا يوجد المتاخر فيه كتقدم ذات الا
ب على ذات الابن ويكون بالذات والطبع على معنى ان المتقدم يوجد بدون المتاخر ولا عكس

كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على المأموم اذا جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان اكثر

ثم ان المتقدم بالعلية غير المتقدم بالذات حيث عدّه قسيما له وبين كذلك ان اطلاق المتقدم

بالذات على المتقدم بالعلية اولى واكثر يشهد به كتب الشيخ الرئيس واذ بينا في المعقولات

النسبية ما يبحث عنه في الكلام في الاعراض والله اعلم الباب الثالث الباب

الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكتاب تفسيره وقال الحكماء في تقسيم الجوهر اما

ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او يكون مركبا

منهما وهو محل وحال وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا

ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق فانه ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه

اي يكون من شأنه ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون بالبدن كما هو المشهور

ليدخل فيه النفس السماوية اذ البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا وقال

المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز فاما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل

القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب منحصرة في فصلين لان المبحوث عنه اما ان يكون

جوهرا جسمانيا وهو الجسم والاجزاء او مفارقا الفصل الاول في مباحث الاجسام البحث

الاول في تعريف الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين هو ان الجسم هو الجوهر القابل

للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قلنا القابل لان الجسم وان كان خاليا عن

هذه الابعاد لكن لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اي عن امكان فرض هذه الابعاد فيه وانما قيد

الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على

الزوايا لا ان يكون تلك الزوايا قائمة واعترض على هذا بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف

مكانا

مكان الجنس اثبت جنسيته للجوهر بلو قوع الخلاف فيها وتعريف جنسه فالقابل للابعاد

الموضوع مكان الفصل ان كان عرضا لم يمكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان

جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه فيكون الجوهر جنسا لجوهر اخر فيستدعي

فصلا اخر يتميز به عن بقية الجواهر ويتسلسل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن

ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا وما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن الرسم

حدا وهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا يدل على ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر

بان يقال لو كان الجوهر جنسا للجواهر يتميز بعضها عن البعض انما يكون بفصول وهي

ان كانت اعراضا لم يكن جزء الجواهر فلا يكون فصلا لها وان كانت جواهر دخل الجنس

فيها فيستدعي فصلا اخر يتميز بها عن بقية الجواهر ويتسلسل الكلام الى ذلك الفصل

ويتسلسل واعلم ان الخلاف يرجع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي اخص انواع له

اولا فان ذلك مما يشتمل على احد طرفي الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه

تعريف الجوهر ام لا ثم سقط ما ذكره اكثر المتأخرين على هذا الدليل وهو ان فصول

الجواهر انما يستدعي فصولا اخر ان كان الجوهر داخلا في ماهيتها فيتميز لازم لجواز ان

يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول التي

يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر

جنسا للفصول ايضا اذ المقوم لذلك وقالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل العريض

العميق وهو باطل عندهم في تحصيله الى ان قالوا ان للطول وغيره ان للعرض اخر

مع اخر فوقهما الاربعة لتحصيل العمق قال بعض اصحاب الحس ان شاعرة في

حد الجسم انه المركب من جوهرين فصاعدا الا ان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة ولا شك انه صفة

الجسم الطبيعي من ذلك الحد الذي ذكر كلها يعلم لان كل ما قد علم ان الجسم المشاهد ذو
حجم ومتحيز وذاهب في الجهات الى غيرها من العبارات وان كان لا يخطر بباله الابعاد و
المقاطعة على الزوايا القائمة والطول والعرض والعمق على التفسير الذي مر ذكره والحد الذي لا
يتحرك فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا يحصل الا للافراد من الاذكيا الذين
لهم قدم في العلوم الدقيقة فيكون هذه التعريفات تعريفات بالاخفى فيكون باطلة.
المقصد الثاني
البحث الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة
الطبايع التي يكون اجزاؤها المحسوسة متساوية لكلها في الاسم والحد كالماء الواحد مركب من
اجزاء صغار لا ينقسم اصلا لا قطعا لصغر ولا كسرا لصلابة ولا وهما لعجزه عن تمييز طرف من
طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركب
من اجزاء غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع و
لكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة للانقسامات انما فتلك الانقسامات
اما ان يكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل تقدير من التقديرين فاما ان يكون متناهيا
فقد حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة حجة المتكلمين الخ حجة
المتكلمين على مطلوبهم بطريق الاول هو ان الجسم قابل للقسمة مرة وكل ما هو قابل للقسمة
ليس بواحد لوجوه الاول انه لو كان واحدا القامت به وحدته وانقسمت الوحدة بانقسامه
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوحدة صفة وجودية سلمناه
لكن لا نسلم انقسامها على تقدير انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول
السريان وهو ممنوع سلمناه لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند طروء الانقسام

للمحل اذ الوحدة والانقسام عرضان متنافيان على المحل او على الجسم على الاختلاف الوجه
الثاني ان كل منقسم قابل للقسمة متميز مقاطع اجزائه بعضها من البعض بعوارض مثلا كتقطع
النصف والثلث والربع الى غير ذلك وكل ما يكون مقاطعة كذلك يكون تلك المقاطع موجودة
فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بعوارض محملة فيكون كل ما هو قابل للقسمة منقسما
بالفعل متعددا بعدد تلك العوارض العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع بالعوارض
المذكورة ممنوع اذ التميز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع في الثالث الوجه
هو ان الشيئين الحاصلين بالقسمة كالماء اذا قسم بقسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم
فهو المطلوب وهو ان كل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد وان لم تكن حاصلة قبل التقسيم بل حدث
بعد التقسيم لكان التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا لقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك
لعلى هذا التقدير لو شق بعوض من راس ابرة سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد
بحرا اخر وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر لان تجدد الاستبعاد في هذه المسايل لا يكفي
فتأمل الخ وذهب ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهر
ستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا ينقسم بالفعل والا لكانت تلك الاجزاء ذات
اجزاء اخر فالامر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين الاول
ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه مرة وهذا الخلف فانه
افراد من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها يحصل في كل جهة من جهات الجسم
كذا مثلا فيحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا معنى بالجسم الا ذلك في الجهات الثلث فيكون نسبة حجم
هذا المتناهي الاجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقادير التي تركب ما لا يتناهى نسبة متناه
الى متناه الا متناهي القدر ضرورة لكن اذ زدنا والجسم الخ بحسب ازديادنا التأليف والنظم

كان نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم آخر كنسبة آحاد جزء منه فلو كان الجسم المتناهي
المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الآحاد المتناهية من آحاد الجسم المؤلف
مما لا يتناهى الى الآحاد الغير المتناهية اعني الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناهية الى غير
متناهية على ما عرفت من ان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة
الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناهية الى غير متناهية هذا خلف وفيه نظر لانه
ان اراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا فلا نسلم ما يلزم من كلامه اولا فلان الواحد بهذا
المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا اخذته لا ينتهي
الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا
نسلم ان المؤلف من الآحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مؤلفا مما لا يتناهى كما عرفته وفيه
الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة
فيها على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع
نصف المقطع بجوهرها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها ولم يحصل قطع المسافة
المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه
الذي هو محال لكن القطع غير محال فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نسلم ان
القطع حينئذ يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف مما لا يتناهى والمتناهي ليس بممتنع
لان كل زمان معين ح مؤلف مما لا يتناهى ايضا فيجب ان يكون الاجزاء لا ينقسم الا قطعا
معطوفا فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا قلت لو كان كذلك ح
مقولة والا كانت ذات اجزاء او يكون مع هو حادث وانقسم تلك الاجزاء بالوهم ما يلزم منه
كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان لا يكون في الجسم اجزاء وعليه

لا نهاية لها ولا ابتناء بل هو جسم مدى الحكيم فالوجهان المذكوران للدلالة على
امتناعه والصانع الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة
موجودة بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كانت هذا الكلام
محصل المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا فلا يقسم محلها او لو
انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن
انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحالة
انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ انكر وجودها
كثير من الحكماء وموهومة لا تحقق لها في الخارج وان سلم لانها انما ينقسم بانقسام محلها
وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان والصانع الحجة الثالثة
من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما
كان الكل حاضرا لان من شأن اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة
غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة اي ما فيه يلزم
انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة
الحاضرة غير منقسمة هذا خلف واذا كانت ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة وهو جوهر
فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى هذا مثل الجوهر الفرد ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة
وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها
انقسامها بالوهم وح لا يلزم ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها
بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد بها عدم انقسامها بالفعل فلم
ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا ينافي جواز انقسامه بوجه آخر فعلم
لكن

بان اللازم من الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل مطلقا لاجتماعا الكل
ليست الا الماضي او المستقبل واما الحال فغير موجودة لانها نهاية الماضي وبداية المستقبل و
كلاهما معدومان وح لا يلزم ما ذكر مطلقا لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا
وهو باطل بالضرورة فى اثبات الحركة اصح الحكم على الجوهر اح اصح الحكم على الجوهر
الفرد بوجوه سبعة الاول ان الجوهر الفرد حاصل بعد وجوده متحيز وكل متحيز يمتنع جزء بيانه
والوجه المقابل منه غير الوجه الملاقي اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب الانقسام لا
يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل بتغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام فى ذاته لانا نقول ان الو
جهين المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد
وكانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو
مح الثالث انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزء
وتحت الطرف الاخر جزء اخر وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه متساويا تحاذيا لا محالة وتلك
المحاذاة انما يكون على ملتقى جزئين كمنتصف الثاني والثالث فالمثال يستلزم انقسام كل
واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من الخط جزئين وهو باطل
لا يقال لا نسلم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة هو الجسم لا الجوهر مطلقا الثالث لما قطع البطيء
بحركته ما قطع المتحرك السريع اقل منه جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يتساويا والبطيء السريع
ويقطع جزء او قد بان ... بينا ان البطوء ليس لتخلل السكنات واذا قطع البطيء
اقل من جزء يلزم الانقسام وهو المدعى وفيه ما عرفت الرابع الجسم الذي ... وترو
كان فله ظله في بعض الاوقات كان منه ذلك الجسم من الاطراف نصف ذلك الجسم فيكون
لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا ... برهان اقليدس على ان

فلا يتم تنصيفه وهو يستلزم انقسام الجزء الخط المركب من اجزاء وتر ... اذا فرض خطا مركبا
من ثلثة اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه جزء اخر وتحرك الخط الى اليمين جانبه وتحرك الجزء الى
ايسر ... تحرك الخط بقدر الجزء فلا بد وان ينتقل الجزء الفوقاني ايضا بما فرضناه ... فان
انتقل الا ما فوق الجزء الثاني من الخط فهو محال لان الجزء الثاني من الخط ... الجزء الاول منه
الاول ما وقع ابتداء الحركة ... عدم انتقال الجزء الفوقاني ... في الابتداء وقد فرض انتقاله منه
معه وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط ... فان قطع ... ما قطع ماحنة
اعني الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني ... زمان قطع
ماحنة جزء او حركته بمقدار جزء يكون نصف حركته ... زمان حركة الجزء وحركته
وهما ... مسافة ... وجه ... ان الجزء الفوقاني اذا
انتقل الا ما فوق الجزء الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال الجزء الثاني ... الجزء الاول وانما يلزم
ذلك انا لو ... ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع وايضا فانه لا ... يلزم
من فرض هذا المحرج ولا يلزم منه ... وايضا فيه من الفساد ما مر في الوجه الثاني
... الجزء ... عدم وجوده لان ... مشكل فان كان الجزء المشكل كرة
الا يحيط به حد واحد فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخر وقع فيما بينهما فرج لان الكرات اذا اجتمع
بعضها الى بعض كان شانها ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل ... الاجزاء المفروضة بعضها
الى بعض لان الفرج لو اتسعت اجزاء مثلها ... فلا بد وان ينتهي الى فرج ...
... يلزم منه انقسام الجزء ... في تلك الفرج ... وان كان
الجزء المشكل مركبا الا يحيط به حدود ... واحد كانت ... اقل منها الى ...
ايضا السابع لو كانت اجزاء الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزأ فاذا دارت الرحى فما قطع الطوق ...

العظيم منه جزءا من المسافة فالطوق الصغير اما ان يقطع اقل من جزء فيلزم انقسام
الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم
في الاجزاء والحركة او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا ويسكن اخرى فتتخلل السكنات
في حركته وهو باطل وكذا الكلام في الرحى وفي الشعر الملك قالوا اي
الحكماء بعد نفي الجزء فالجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه
يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انقسم الى ما يتناهى يلزم الجزء وقد عرفت استحالته
فيكون مطلب الشهرستاني ان القابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال
لان الاتصال ينعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل
شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى القابل الهيولى وما هو الاتصال الحال
فيه صورة وفيه بحث اذ القابل انما يجتمع مع المقبول اذا لم يكن القابل امرا عدميا و
الانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين ينفي الانقسام الفعلي
فقط في الاجزاء كما مر سابقا ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء
بايجاب انقسامه وبما كان مر سابقا فلا تناقض بين المذهبين بالحقيقة اذ من الجائز ان
لا تنقسم تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما كما عرفت وهو الذي ذهب اليه ذيمقراطيس و
لعل ابا زيد يقول ان الحجج القائمة من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما يدل على امتناع الانقسا
مات الفعلية فقد يدل على امتناع الانقسام بوجه ما من الوجوه لانهم استدلوا فيها با
لنقطة والخط بمنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا انا نقول التناقض واقع بين المذهبين
لان القسمة الوهمية في الاجزاء متأدية الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان الاجزاء المفترضة
متماثلة في طبيعتها النوعية والاشياء المتماثلة انما يتقضي حيث كانت شيئا

متعلق فيصح بين كل اثنين من تلك الاجزاء ما صح بين الجزئين الاخيرين من
الانفصام وعدمه فيصح بين الجزئين المتباينين وهما الجزءان المتباينان من
الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح بين الجزئين المتصلين وهما الجزءان الوهميان
في جزء واحد من الاتصال الرافع للاثنينية وبالعكس ما يصح بين المتصلين من
الانفكاك الرافع للاتحاد الفعلي الاتصالي ما يصح بين المتباينين فعلم ان القسمة
الوهمية متأدية الى جواز القسمة الانفكاكية واذا كان كذلك كان بين المذهبين
تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي وبين جواز الانقسام
الفعلي لانا نقول لا نجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متفقة بالماهية فلا يلزم
ما ذكرتم بل كلامهم على ايجاد تلك الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون
تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات جاءت من الاتصال ويكون تلك الاجزاء قابلة لا
تصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض فلا تثبت الهيولى وجه بطلانه ان
تلك الاجزاء يكون قابلة للانفصال بحسب الطبيعة لكن عائقها من ذلك عائق خارجي
وذلك يكفينا كما في الفلك قال المحشي وان سلم انفصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى
فلم لا يجوز ان محل الاتصال هو محل الجسم والانفصال هو تفرقه وهما عرضان
متعاقبان على الجسم والقابل لهما هو الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم فروع
هذا الكلام الذي تقرر تفرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة
فروع الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين
الوجه الاول ان الصورة على تقدير وجودها متناهية على ما سنبينه وكل متناه له شكل ضرورة
فالصورة ح لا تنفك عن التناهي والشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة

الجسمية وانها به ولا شي من لوازمها والا لساوى جزء الصورة لكمال الشاملى و
لا الشكل لا نستبدل الكماني نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب القائلين الفاعل
الى الجوهر المفارق اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستقلت الصورة بالانفعال عن
قبول الفصل والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو الفاعل الى الهيولى مع ما فيه من
الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة لا
تتجرد من الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا بناء على الجزء
وكل ما هو قابل القسمة الوهمية الانفكاكية بما عرفت من ان القسمة الوهمية متداعية الى القسمة
الانفكاكية وكل ما هو قابل الانفكاكية فله مادة على ما مر تزيد على المقدمات فالصورة لها
مادة ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة و
الدليل عليه من وجهين الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة وتكون ذات وضع او لا
فان كان ذات وضع ان يكون قابلة للاشارة الحسية بانها هنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات
كان جسما اذ لا نعني بالجسم سوى ذي وضع منقسم في جميع الجهات وان انقسم في بعض
الجهات فاما ان لا ينقسم اصلا وهو ان يكون نقطة او منقسم ولكن لا في جميع الجهات ومع
انه انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا لان الهيولى ليس بجسم
طبيعي لكونها جزءا منه ولا جسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا او كون الجسم التعليمي عرضا
وليس ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
فان كانت ذات وضع ولم تجرد الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع كانت
نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية فاذا لحقتها الصورة بغير ذات وضع فحصول
من لا تكون شيئا له ان يكون حسيا غير ذات وضع مع امكان حصول وضع من غيره

قبل القسمة

القسمة

الحايز بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع
فالهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلق وجه نظر بان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل
الا على ان الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد وهنا اما لو كان هيولى لا يقترن
بالصورة اصلا لكونها مخالفة لساير الهيوليات بالنوع فلا برهان لا يتناولها الو
جه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل مجردة ويكون
مستعدة لقبول الصورة فهذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها فيكون
الهيولى منتسبة للقوة والفعل معا لكن الشي الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لا يجوز ان
الواحد لا يكون مبدا لشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي تلك القوة اى قوة قبول
الصورة وما يقتضي هذه القوة هو الهيولى فيكون للهيولى اخرى ويتنقل الكلام
اليها ويتسلسل وانه محال واذا لم تتجرد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى عن الصورة فلا
منها الى الاخر افتقار وكيفية الافتقار هو الفرع الثالث وتقريره ان يقال الهيولى
تفتقر الى الصورة في بقايها وتجزيها لان بقاء الهيولى وتجزيها بدون الصورة يقتضي
تجرد الهيولى عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة تحتاج الى المادة في تعينها و
تشكلها لما عرفت ان تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة محال الفرع الرابع ان الهيولى
كما لا تخلو عن الصورة الجسمية فكذلك لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي
الجوهر الحالة في الهيولى التي يكون مبدا للاثار المختلفة اذ لو كان جاز ان تخلو
الهيولى عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في الحالات والامكان حكمة الكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل و
التفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند

الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها قابلة مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان
يكون مبدأ الآثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة فلا يكون فاعلة ولا الى المفارق
لان نسبته الى الجميع على السوية لابد من جواهر مختلفة يمكن ان يكون مبدأ تلك
الآثار المختلفة وهي الصورة النوعية واعلم ايضا اعلم انا نساوي تلك الكلمات
في اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احدهما عن الاخرى تبنى على نفي الفاعل المختار والحق
سوته كما سيلي حلك وح يجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة
وان تختلف الاجسام في الاعراض من غير الصورة النوعية فلا يلزم ما ذكرتم وح بمثل الفاعل
المختار ايضا لانه اذ للمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها من غير اقتران بالهيولى
بان نقول لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وحله قوله لو كان
كذلك لاستقلت الصورة بالانفعال وهو مح قلنا لم قلتم انه مح وهذا هو الاعتراض على
الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان القابل
للفعل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وللمعترض ايضا ان
يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان نقول لا نم
ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل الانفكاكية وما ذكرتم في بيانه قد مر الجواب عنه وهذا
الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض ايضا ان
يجوز اقتضاء الماهية الجسمية الصورة وعدم تعينها وح لا يكون كذلك مطلقا بل بشرط اقتران
الصورة بها ولو توجيهه ان نقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت جزءا ثم
لحقتها الصورة فعارضة ذات وضع فحصولها يلزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم
ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى مع شرط

اقتران الصورة فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الو
جهين الدالين على الفرع الثاني وللمعترض ايضا ان يجوز كون الواحد مبدأ الكثير وتو
جيهه ان نقول لا نم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ التعلق والفعل على تقدير ان يجرد عن
الصورة ويكون موجودا بالفعل قابلة للصورة وما ذكرتم في بيانه وهو كون الشيء الوا
حد لا يجوز ان يكون مبدأ الكثير ممنوع بل جائز وذلك كما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات
مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى مبدأ القابلية لكون بالواحد
مبدأ الكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج وهو ذات
بالفعل ايضا ليس مقتضى وانما حتى يكون الهيولى مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل
هو اما بفعل الفاعل المختار او عايض من العقل على اختلاف الرايين فلا يلزم ما ذكرتم وهذا
الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وايضا للمعترض ان يطالب
الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية بان نقول اختلاف الاجسام في الا
عراض ان لم يقتض افتقار الصورة النوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون
تلك الصور انما يقتضيه الصورة الاخرى ويلزم التسلسل فالمعترض يزعم انه يجوز ان
ما يجعلونه الموجب للاختلاف في الصور النوعية من الاحوال العنصرية
السابقة والمواد الفلكية هو سبب الاختلاف في الاجسام في الاعراض والهيئات
ولو توجيهه انه هو ان الحكماء قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات
السابقة في العنصريات واختلاف الهيولات بماهيتها في الفلكيات فنقول
المعترض لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات
وهذا الاعتراض على الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان للحكماء عن تلك الاعتراضات

اجوبة جوية تستدعي بسطا في الكلام تركناها للتشوش والمذكور الثالث اه
البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام اما بسايط ان لم تكن مركبة من اجسام
مختلفة الطباع كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلاثة و
البسايط يكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت مضلعة لزم ان يقتضي طبيعة
البسايط هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسيط طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا يقتضي هيئات مختلفة بناء على ان الواحد
من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد ينقسم البسيط الى الفلكيات والعناصر لانها ان
يكون متحركة بالارادة او لا فان كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر
والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي
الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد تسعة الاول منها الفلك الاعظم والعرش
المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بجميع الاجسام ولا كلا وجود وجهه الاول
ان الاجسام متناهية كما سنذكر في البحث الخامس من هذا الفصل فلو لم يكن جسم هو
نهاية الاجسام ليس فوقه جسم اخر وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكر وان سلم
فلا يلزم منه ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كري الثاني
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا
الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد الجسم ثلثة كانت لكل جسم
ستة انتهاء طرفا الامتداد الاول ويسمى الانسان باعتبار طوله قامته حين طلوعها
بالفوق والتحت والفوق ما يلي راسه والتحت ما يقابله وانتهاء طرفا بالا
متداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين ما يلي

اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله وانتهاء طرفا الامتداد العمقي
ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالقدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه نحو المغرب يتبدل
الجميع بخلاف الاولين فان القائم لو صار منكوسا لا يتغير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق كان الفوق
والتحت بحالهما لكنهما بالجهة الفوق والتحت متعينة بذاتها فلا بد من محدد كري
يحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما في الكتاب و
نقول ان الجهة اي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه يكون
موجودة غير مجردة لان العلوم والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم
منقسم والجهة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها
قريب التحرك الى ان وقف فالجهة ذلك النصف لا ما بعد فما فرضناه نصف الجهة
يكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف بل تحرك فحركة المتحرك ان كانت عنها فهو
ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا بعده وان كانت حركة الى الجهة فالجهة ما
بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضناه الجهة جهة
هذا خلف وفيه نظر لان القسمة غير صادقة لان هناك قد يكون فيها الجزء فلو اذا كا
فالجهة وما عدت ان الجهة موجودة غير مجردة ولا جسمانية ولا بد لها من معين ومحدد
والمحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض
يحدد القرب بكل واحد منها دون البعد اذ غاية القرب بكل واحد يحصل واما

غاية البعد عن كل منهما فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب ان يحدد الجهتين الحقيقيتين
وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد واذا
الجسم المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيطا
اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع يصح الانحلال عليه فان كل مركب كذا فانه
يصح عليه الانحلال اي انفصال اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال انما يتأتى بالحركة
المستقيمة والحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان
متوجها الى جهة وح يكون الجهة محددة قبله فلا يكون محددا للجهة وقد فرضناه كذلك هذا خلف
وان كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نم انه لو احاط بعض تلك الاجسام بالبعض
لتحدد بها الجهة لجواز ان يكون غاية القرب متحددا بها وغاية البعد من الاخر متحدد وغاية
البعد ايضا وايضا لا نم انه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكفي ان لو كان
كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله
فانه حشو فيه بطلان الاعلى حامي له اولى مطانه الثالث الخ الوجه الثالث
من الوجوه [illegible] والفلك الاعظم ان الارصاد والمنتهية اليه شاهدة على ان الكواكب
والافلاك بأسرها تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة سريعة الى المغرب بحيث يتم دورة في يوم
بليلة بالمغرب وعلى انها متحركة بحركات اخرى غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية في الجهة
متفاوتة في السرعة والبطء والمناطق واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك و
الكواكب ويحركها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط
بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرنا
واما الثامن الخ واما الثامن من الافلاك فيدل على وجوده اختلاف حركات

قال

من المشرق الخ

قال

الكواكب

الكواكب فان حركة الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد
من فلك السبعة مخالفة لحركة الاخر فوجب اثبات فلك ثامن لها لامتناع استناد الحركتين
المختلفتين الى جسم بسيط ولامتناع حركة الكواكب بالذات بان تخرق الافلاك وتجري الكواكب
فيها كحركة السمك في الماء لامتناع الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة المستقيمة على
الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة وفيه نظر لانا نقول لا نم امتناع
الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة ولو صحت فانما ثبتت في المحدد فقط لا في
جميع الافلاك وان سلم استحالة المستقيمة على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون للكواكب
نطاق متحرك بان ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر
الكواكب وتلك النطاق متحرك بنفسه فيتحرك بسببه الكواكب او يتحرك النطاق لانه
بالراجة والكواكب على تلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان
اثبات مثله يخالف الاصول والفرق بينه وبين المنجم ظاهر ورحمانا الخ
هذا ان الشيخان فرحانا على وجود الافلاك الفرع الاول ان الافلاك باسرها
شفافة لا لون شيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت الابصار عن رؤية
ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي باطل لانا نرى كثيرا من الكواكب فلا يلزم
وفيه نظر لان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما وراءها وان سلم فلا يقتضي ان الفلك الثامن والتاسع لا نرى ما وراء الفلك التاسع ليس
شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه
كوكب ليستدل على كونه الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ
لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة لان الطبيعة لا تقتضي شيئا

وامكن لما خلت عن ذلك فصعد ولكن الشي على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لاستولى الحر او
البرد على العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر عند الافلاك تنفعل
من حرارة الشمس على ذلك التقدير وجه اخر وهو ان يكون بعض الافلاك حارا وبعضها
باردا لما عرفت ان التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت خفيفة
او ثقيلة لكان لها ميل من المركز او اليه فكان طبعا لها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز
الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت انها ممتنعة على الافلاك واما انها قابلة وكانت في طبعها ميل
في طبعها لان الطبيعة عبارة عن شي مبدا الحركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وهي
لا يتصور فلا ... للفلكيات واما الطباع فهي تنعم الاب ثم هنا الى الطباع ... المصدر
الصعد الذاتية الاولية والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل الغريب
وسهولة الاتفاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر قبول التشكل الغريب وعسر الا
تفاق الذي هي عبارة عن اليبوسة لا تتم الا بالحركة المستقيمة وهو الحركة المستقيمة على
الافلاك غير جائزة لما عرفت والافلاك الثمانية باسرها غير قابلة للحركة وهي الزيادة في
والاستحالة لانه لو زاد محدب الفلك المحيط لجميع الاجسام لزم ان يكون ورائه خلاء وهو ممتنع
ومقعر الفلك المحيط محدبه في تمام النهاية فهو يستحيل على مقعره ما يستحيل على محدبه
وهو الزيادة وهو الخلاء واذا لم يستحل مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في
محدب الفلك الذي تحته وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل اذ لا يمكن بين الفلكين فرجة
او وقع الخلاء ان كان وكلاهما محال ولما امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك الذي والا
المقعر كالمحدب في تمام الطبيعة واذا امتنع على مقعر الثامن امتنع على المحدب السابع وهكذا
ما ذكرنا الى اخر الافلاك وهذا التعبير التقريب الى الاصل لا غلط لان امتناع الازدياد

محدب

محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الخير الذي هو شرط الازدياد والمحدب والالزم
من ذلك استراك المقعر له في هذا الامتناع لان الشرط وهو الخير غير منتف عنه واما
بيان انه يدفع هذا الاحتمال ويتوقف التقرير على المقعر امتناع والا لزم الانداخل الخلا
بعين ما ذكرنا ما يدفع الاحتمال الثالث النوع الثاني في وجود الافلاك وهو
ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة في الحقيقة
فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما يحصل للجزء الاخر لوجوب استواء
المتماثلات في جميع الاحكام والانشاءات وذلك لا يتصور الا بالحركة المستديرة على الافلاك و
لما صحت الحركة المستديرة عليه ولا يمكن له مانع ولا تخلو عنها ففيه مبدا ميل مستد
يرفي الافلاك فيها مبدا ميل مستدير ولما كانت فيه مبدا ميل مستدير كانت متحركة بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير
فكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك
على وضع معين وفي حيز معين وهو حيز جزء معين من اجزاء جميع الكل مع جواز وضع اخر
وحيز اخر فيه لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء الاخر من الوضع والحيز
وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب ومن الوجهين الدالين على وجود النوع الثاني
منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر
غير متحركة بالاستدارة والجواب ان نقول ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لا
مع ذاتي وهو الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من الفلكيات
ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا في تعريف الفلك
اليه واما انحصار المواضع في ملازمين لان الحركات البسيطة ثلثة حركة من الوسط

فيصح الحركة المستديرة على الافلاك ٤

وحركة اليه الركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير   واما
الكواكب الخ   اما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك ادرها بالنقر
في احاطة معينة بها الا القمر فانه جرم كثيف تستنير بالضوء من الشمس لمقابلة
كالمرآة المجلوة اذا حاذت بها الشمس ويشهد بهذا الاكتساب تفاوت نور القمر بحسب قربه
من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلعل القمر كرة نصفها مضيء ونصفها
مظلم ويظلم الاخر وهي في نصفها على مركزها فاذا كانت تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون
عند الاجتماع وجه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك يحرك هو الكرة
بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا جانب المضيء اولا فاولا حتى يتم الفلك نصف دورة و
في النصف الثاني نصف دورة فيظهر لنا جانب المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان كذلك
فتفاوت نور القمر بحسب بعده من الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد من نور
الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر يكون عند الاستقبال
متوجها الينا بوجهه المضيء واذا كان كذلك فتخلل الارض بينه وبين الشمس لا يوجب
خسوفه والتالي باطل لوجود الخسوف عند الاستقبال بالشرط المذكور في المعلوم مثله
واما العناصر الخ   واما العناصر فجسم مطلق يحوم حول المحيط وهو النار
وهي حارة يابسة اي لو خلي وطبعها لظهر منها في محسوس يبس والنار حارة بحدبها
لتقعر فلك القمر المسمى بالمائل وخفيف مضاف لا تقصد نفس المحيط بل يكون ابدا الى
المحيط من الكرة بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلبه النار لكن ميله
الى المحيط اكثر من ميله الى الارض فكانه خفيف بالاضافة الى الماء وطبعه حار رطب
على قياس ما قلنا والهواء احاسر بحدبه لمقعر النار وثقيل مطلق بحو نفس المركز

وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خلي وطبعها لظهر منها برد محسوس ويبس وكله
الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس
المركز بل يكون ابدا الى المركز من الكرة بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه
الارض بل ميله الى المركز اكثر من ميل النار والهواء فكانه ثقيل بالاضافة اليهما و
طبعه بارد رطب على قياس ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لانه
الان بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه انحسر في بعض جوانب الارض تلال ودو[illegible]
ما وسبب ما والاتصالات الفلكية لا يرى [illegible] الى الاغوار وانكشف الهواء
ضع [illegible] ووقد الانكشاف حكمه من الله تعالى ورحمته ليكون الموضع المنكشف
منها اي منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات   وانها الخ   والعناصر
باسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى
عند تبدل الصورة المختلفة على الهيولى الواحدة لانقلاب كل من العناصر الى الثلاثة
الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو في واحد الماء و[illegible]
وكون [illegible] الاخر اما الماء فانه ينعقد ويكون منه الارض لان منشأه بعض العيون
تنعقد حجرا وذلك مشاهد والارض تصير ماء لان [illegible] يجعله [illegible] الحلو [illegible]
الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج او
الجمد يصير مثل الاناء [illegible] على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات ليست
من ذلك الهواء الا انه ان تتكون من ذلك الهواء فاما ان تجتمع من الهواء [illegible]
بالاناء بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت ممكنة
[illegible] الهواء او [illegible] واجتماعها على اطراف الاناء [illegible] الاناء [illegible] وذلك الهواء

تفرقت تلك القطرات ونفذت واجتمعت على الارض الانا او تترشح على ما في داخل الكوز و
الاول باطل لان تلك القطرات فلا تجتمع اجتمعت مرة اخرى ثانيا والله ما كان كذلك ما
حصلت مرة بعد اخرى بنزول تلك القطرات من الهواء كلها وانتا انضا ما والاول بان
لا يوجد تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك اذ توجد فوق ذلك الموضع
واذا بطل البشر ان يعين ان تلك القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء
والماء يصير هواء وكذلك النار لان الماء المغلى بسبب التسخين تصير هواء والشعلة المرتفعة
يصير هواء لانها تنعدم في الهواء ولا تبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد منهما مشاهد
والهواء يصير نارا او دخانا بالنفخ القوي في الكير وسد الطرف التي تدخل منها الهواء
الجديد كما يشاهد من النار اول وكذلك واذا عرفت ان الارض يصير ماء وبالعكس و
الماء يصير هواء وبالعكس عرفت ان كلا منهما يصير الى الثلثة الباقية اما بغير وسط
او بواسطة الكون والفساد فيما بينها جائز وهو المطلوب قال واما المركبات اي
اقول واما المركبات فتتكون من امتزاج هذه العناصر الاربعة بسبب امر فيه مختلفة
وتلك الاجزاء مختلفة وتلك الامزجة معدة لحلول صور فائضة اي صور نوعية لكل
فيفيض منها اثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما المعادن ما ان كانت لحفظ العناصر
المتراجعة الى الانعكاك فقط والنبات ان كانت مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية
وتوليد المثل فقط والحيوان ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا
والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسائط
وهي العناصر بان تتصغر اجزاء البسائط ويختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة
كل واحد من تلك البسائط سورة الاخرى فتحدث كيفية متوسطة في الجميع وهي

المزاج

[illegible]

المزاج وتحقيق تعريف المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق بهذا الموضع
قال الرابع اي اقول البحث الرابع في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري
مجريها مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة من حركاتها فانها حادثة لان كل
وضع فهو مسبوق بوضع اخر الى لا نهاية له والعناصر قديمة بموادها وما ان صورها
لا تقدم بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما
عرفت من ان كل حادث مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها الجسمية
قديمة بنوعها لان هيولى العناصر لا تنفك عن صورة جسمية بما مر وليست قديمة بشخصها
لان كلا منها يفتقر بطريان الانفصال وحدوث اتصال لان افتراق والفصول [illegible]
غير قديمة بجنسها لان هيولى القديمة كما لا تنفك عن الصورة الجسمية فكذا لا
تنفك النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت وليست قديمة بشخصها لما
عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر اخر واما قال في الصورة
الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها
محمولة على امور متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة
جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة قال انما
كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة
بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات
اللائقة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كانت احد تلك الذوات جوهرا فنظر
الباري تعالى الى تلك الجوهر بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهر وصارت ماء ثم تحلل

[illegible]

الارض منه بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف لتلطيف والاركان بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء من الجو الدخان وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة لما غريبها وحركة جزئها في بعض الاحيان لكونها ابعاد والعالم متشابهه غالبه ما يشعلها فيها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متنائية اليابسة واتصلت كل واحد منها باخرى للمناسبة وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل جسما وهيولى فتشققت النفس الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان يفيض منها صور الهيولى وقيل كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذات اوضاع بسبب من الاسباب وتكونت منها نقاط اي تلاقت النقاط وصارت اجساما بان حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وتنوعت جا بينهم سائق كلامهم الاقوال المنقولة من هذه الطوائف ... وجوه ... على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الوجه الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فعلم ان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لا بد لذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع

الانفكاك

انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم ... الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لامر خارج اي لا يكون علته ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا بل كان فاعلا لما كان السكون قديما لما عرفت ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي هو علة السكون واجبا لذاته او منتهيا الى واجب لذاته دفعا للدور والتسلسل كما عرفت التقرير مرارا ومع ذلك يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب او المنتهى اليه لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لا امتناع زوال علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهى اليه فعلم ان الاجسام لو حصلت في الازل لكانت ابدا والازل باطل لان الاجسام تتحرك في العنصريات والفلكيات وجواز الحركة عليها مشاهد فالملزوم مثله ... قيل لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والا لجاز ان يصير ممكنا في وقت الحدوث وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال شريك الاله كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل ضرورة قلنا الممتنع ... اليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا قبل الحدوث لامكان لمانع فلا يكون متحركا وساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى اخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان واحد واذا لم يكن الجسم متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم تكن في الازل ساكنا لكانت متحركا لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود جسم ليس له مكان

وان سلم وجعل ح فلا نسلم ان المجرد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جهته
ح يكون اما ساكن او متحركا لانه ان بقي ذلك الوضع والمماسة المعينين له
فساكن وان انتقل من ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح فلا ما ذكرتم من الواسطة
والحاصل ان ما ذكرتم تفسير للحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا عدم كونه ساكنا
كنا او متحركا بمعنى الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم من عدم كون المجرد ساكنا
كنا او متحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون
الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا اول لها على معنى
ان يكون قبل كل حركة معينة حركة الى لا نهاية ويكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات
وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة مطلقا
لما حقق ما سبق في مباحث الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج فيقتضي المسبوقية بالغير قيل لا يجوز ان يكون
السكون الازلي مشروطا بعدم حادث يزول السكون بسبب حدوث ذلك
الحادث وح لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تحرك ابدا قلنا لو كان
فيما لم حدوث ذلك الحادث وجود السكون ح للمنافاة بين نقيض الشرط و
وجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود السكون يتوقف
حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه ولو كان
عدم السكون متوقفا على وجود الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل حدوث الحادث
يتوقف على ايجاد [illegible] موجود معين قديم ثم ان تلك القدرة يتعلق بوجود ذلك المعين
واذا كان كذلك فلا يقتضي ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا امتنع زوال

ذلك

ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لم لا يجوز انقطاع القدرة عنه بوجود المعين
بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر الوجو
دي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولقائل ان يقول انا لا نسلم ان الامر الاز
لي سواء كان وجوديا او عدميا لا يزول والا ينتقض بتعلق القدرة كما عرفتم
به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا نسلم ان الدليل عليه وانما يتم لو كان
السكون امرا وجوديا وهو ممنوع التاسع الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام
مركبة ومفتقرة اتفاقا وكل مركب ومفتقر يفتقر الى اجزائه وآحاده التي
هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله سبب فالاجسام لها سبب و
ذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير
وسط بدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول الاول الموجب
بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وانه ممتنع واذا لم يكن سبب الاجسام
موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة من ان
القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المط لا يقال لم لا يجوز ان
يوجد السبب الموجب جسما متحركا على الدوام مثل الافلاك ويكون الحركة شرطا
لوجود هذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحادث بدوامه لان
الشرط هو الحركة غير دائم الوجود واذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك
الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة ووجود تلك
الحركة يكون حادثا على اخرى وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية

المتقدمة وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة كذلك واحتياج الحركة الى
شانها كذلك محال ضرورة وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة وجود
فان كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستقلة لوجد هذا الحادث لا كذا
للموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب
الموجب مع تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو ممتنع الثالث الخ

قال الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة ان الاجسام لا تخلو عن
الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاول ان الاصغرى لتواردها الحركات والسكنات
والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثانية اي الكبرى مبرهن في الفصل الثاني من
الباب الاول من الكتاب الثاني المبحث الرابع في نفي قيام الحادث بذاته تعالى

قال احتج المخالف الخ احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الوجه
الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك
كان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت آخر تخصيصا بلا مخصص
الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو
مسبوق بمادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة
بمادة اخرى ويلزم التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة
لما عرفت فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة
والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما
الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده
قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا في الزمان

فيكون قبل الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت
تكون الحركة قديمة ايضا لانه وجود مقدار الشيء بدون وجود ذلك الشيء غير معقول
واذا كانت الحركة قديمة فالحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم ايضا قديما فثبت قدمه الخ
واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة
الله تعالى بذلك الوقت فان قلت نعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادته تعالى
بذلك الوقت فهو متعلق ايضا بارادة اخرى فيلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا
مرجح قلت يجوز ان يكون له تعالى ارادة ازلية متعلقة غير متناهية من قبلها
ارادة تتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدث الاجسام ولا يلزم
التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدمات كل واحد من الحجتين
مبنية على اصل فلسفي فلا يقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان كل
حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان المادة قديمة ولئن سلم ايضا امتناع خلوها عن
الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق
الا في الزمان ولانا لا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مر الاشارة الى فساد جميع هذه المقدمات

قال واعلم الخ اعلم ان صحة الفناء على اجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت
صحة الفناء والاعدام وهو طاهر اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان الفلاسفة
قالوا ان الحقيقة حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وانما
المقصود اثبات حدوث الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم
اذ لو عدمت هذه الاجسام فعدمها لكونه حادثا يحتاج بسبب فاما ان يحصل عدمها بانعدام فاعل مختار او طريان ضد او بزوال شرط والكل باطل وقد سبق الكلام فيه

تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب
الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة الخامس الخ البحث
الخامس في تناهي الاجسام المدعي الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء
كانت تلك الابعاد في خلا او ملا خلافا للهنود فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية لنا ان المسلم
انا لو فرضنا خطا غير متناهيه وفرضنا خطا آخر متناهيه موازيا للخط الاول الغير المتناهي
فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في
الخط الغير المتناهي تكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بلا
ان اول المسامتة مع ان يكون الخط الغير المتناهي مشتملا على تلك النقطة التي هي اول
نقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة مع
النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل من الموازاة اقل من
الميل الذي تحصل به المسامتة مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير
ضرورة وعدم حصول اول المسامتة مع التحتانية خلف واذا لزم انقطاع الخط
تلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هذا خلف وانما قال في الدعوى الا
بعاد الموجودة ولم يطلق الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز تقدير بعد موهوم
انما الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة و
المستند بيان بطلان التالي والتوالي انما يلزم من الجمع ولا يلزم الجمع لا البعد
الغير المتناهي واقع على الهندسة مطلقة ... فاكل جسم ما وراءه كالخارج من
ومقدم مثلا متميز به بعض جوانبه من البعض متشابه حسا لان العقل يحكم
بان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا او مشارا اليه يكون

موجودا

موجودة وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في الكتاب من استحالة جوهر
جوهر ليس بجسم ولا جسماني فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد له من مادة وقد علم
... ان ما وراء كل جسم جسم لا الى نهاية والبطلان ... انتاج العقل بامتناع التميز
المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو بالوهم محض ليس ببعث الى الحجة والبرهان
الفصل الثاني في المفارقات الخ الفصل الثاني في المفارقات وفي هذا
الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون
مؤثرة في الاجسام او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة
اياها والاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام هم العقول العشرة عند
الحكماء والملائكة بلسان اهل الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام ينقسم
الى علوية وهي التي تدبر الاجرام السماوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة
السماوية في عرف الشرع والى سفلية وهي تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر
اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض والبعض
اشار صاحب الوحي محمد صلعم وقال جاءني ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار
وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية كا
لنفوس الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا
تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها فتنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون
ويسمى بلسان الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين ومستعدة للخير والشر وهم
الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين انكروا الجواهر المجردة كما مر في الامور

الكتاب قالوا الملائكه والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفه قال المحشي هذا الذي ذكره من التقسيمات والتعريفات مما استنبطه من
فوائد الانبيا والتقطه من فوائد الحكما وزعم ان احاطه العقل بالمذكورات من طريق
الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو   التاسع
البحث الثاني في العقول قال الحكما العقول اعظم الملائكه واول المبدعات وهي الموجودات
التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي صلعم اول ما خلق الله العقل واقوى
ما استدل الحكما على اول المبدعات العقل وجهان الاول ان الافلاك موجودة اما بحدوثها اولا
لكانها فالموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى
والصورة والله تعالى واحد حقيقي فالواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد
كما عرفت فالافلاك غير صادرة من الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما
ام غير الافلاك لدليلين الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك يتقدم وجوده الافلاك فيلزم
تقدم وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك مقارن بعدم الخلا الذي يكون
في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم مقدما على عدم الخلا لان المتقدم على ما مع الشي
فيكون عدم الخلا ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو مح وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم
كون الخسيس علة الشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما
يؤثر في قابل للتأثير يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى
اولا اذ ليس للهيولى في وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر
فيها لزم ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر في الهيولى ولا في الصورة
فلا يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني

النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك
ضرورة واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك البارئ تعالى ولا الجسم واعراضه ولا النفس
فالموجد لها جوهر مجرد يستغني من الادوات والآلات وهو العقل وفيه نظر لانا لا نسلم بان
الواحد لا يصدر عنه المركب وهو محل الكلام فيه ولانا لا نسلم ان المحيط اشرف من المحاط ولانا لا نسلم
ان الجسم لا يؤثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه لا بد لهذه المقدمات من الدليل
التاسع   الوجه الثاني على ان اول المبدعات هو العقل هو ان الصادر منه
تعالى اولا ليس العرض لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من
المركبات فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان مقدما على ما عداه من الممكنات
ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو مح والصادر منه تعالى ليس
جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق في الدليل الاول
على ان الموجد القريب للافلاك ليس هو جسما اخر غير الافلاك والصادر اولا ليس هيولى
ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة يتقدم احدهما على الاخر لكن ليس احد
هما مقدما على الاخر كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى قابل للصورة فلا
يكون فاعلا لها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول وان تعين الصورة مستفاد
من الهيولى فلا يصدر الهيولى منها فلا يكون الصادر الاول هو الصورة وليس
الصادر الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب
بعد النظائر المذكورة في الوجه الاول فلا يحتاج الى الاعادة وفيه نظر اخر وهو انا لا نسلم
ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني على ان الهيولى ليس هو الصادر الاول
ولهذا العقل ثلث جهات وجوده من المبدا الاول ووجوبه بالنظر الى المبدا الاول

وامكان من ذاته ... بذكر الجوهر الذي بحسب العقل بجهات ثلث وجوب ... تسماه
لنفس فلكه وبذلك الامكان سببا لجسم فلكه وحصول بعده من العقل التاسع فهذا الوهم
عقل اخر وفلك اخر ونفس ذكر الفلك وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه فلك
بل كليات العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح
في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح والملائكة صفا الاية المؤثر في العالم العنصري المفيض
للارواح البشرية على ابدانهم عند استعدادها تتعلق النفوس بها فهذه العشرة
من العقول بما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها واما انه يحصر في
هذه العشرة فيما هو المعقول فيما لا سبيل للعقل فيه لجواز ان تكون غير متناهية او محصورة
في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بيّن لانه ان يجز ان يصدر عن العقل الثاني
الجهات شتى فكل ما ذكرها والا فلا دليل على انتهائها الى العقل العاشر ولهذا قال البعض
ان الكلام في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية لا سيما وقد بيّنا ضعف اكثر
مقدماته كما مر في بعض الوجه الاول والثاني قال المصنف ويشبه ان يكون القلم
هو العقل الاول لقوله صلعم اول ما خلق الله تعالى فقال له اكتب فقال اي القلم ما
اكتب فقال اي الله تعالى القدر ما كان وما كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب
عليه وكذا الخلق الثاني اي المخلوق الثاني لانتهى له الامر بالكتابة من غير شيء
عليه تكتب عليه ويشبه ان يكون ذكر اللوح هو العرش او متصلا به لقوله خلق ما هو
مخلوق الا وصورته تحت العرش ومع فكانت الخ هذا
العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث
مادي ولا فاسدة لان كل فاسد يكون فيها قوة حادثة لحصوله بعد البقاء

حادث مادي لا بد وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في الفرع المذكور
في البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة
الواحدة انما يكون بحسب المواد وتكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات
يقتضي المادة كما مر والى ما ذكرنا اشار المص بقوله لما سبق من هذه المباحث ان هذه
الامور لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها لحصول ذواتها عندها و
كون التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل وكانت عاقلة لجميع
الكليات لامكان مقارنة صورتها اياها ووجوب حصول ما هو ممكن لها وكون الا
دراك منها من قبل مقارنة صور المدركة وكانت غير مدركة للجزئيات لما سنذكره في
البحث الرابع من هذا الفصل الثالث الخ البحث الثالث النفوس الفلكية
احتج الحكماء على ذلك بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية
طلب بحالة ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الافلاك طبيعية
لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة تتحرك اليها الفلك
بالحركة المستديرة فحركته اليها بحركته عنها لكن كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع محال فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر
انما يكون على خلاف الطبع اي الحركة القسرية انما يكون على خلاف الحركة الطبيعية والا لم
يكن الفلكيات متحركة بحركة طبيعية امتنع ان يتحرك قسرا الثاني ان الحركة القسرية انما تكون
هنالك على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطؤ فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا
وجب ان يتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطء وليس كذلك كما عرفته
نظر لجواز ان يكون هناك قوى القاسر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة والسرعة والبطؤ

اذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا ثبت
ذلك فللفلكيات محركات لامتناع صدور الحركة بغير محرك وتلك المحركات يكون مدركة
لما عرفت من ان الحركة الارادية تصدر من قوة شاعرة بتلك الحركة فهي اما مخيلة واما
عاقلة والاول وهو كون المحركات مخيلة باطل لان التخيل العرف من القوى الجسمانية
فلا تنبعث حركات دايمة باقية على نظام واحد لما ستعرف من ان القوى الجسمانية لا
تقوى على حركات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكر فثبت
ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليس تلك الجواهر العاقلة هي المبادي القريبة
للحركة اعني انها ليست مباشرة للحركة لان حركات الافلاك جزئية متجددة
منقضية والحركات الجزئية المنقضية المتجددة منبعثة من ارادة جزئية لاستحالة
ان يكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية والارادة الجزئية تابعة لادراكات
جزئية ضرورة كون المباشر للحركات الجزئية مدركا لها والادراكات
الجزئية لا يحصل للمجردات لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل
فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للحركة بل تلك الارادات
الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فائضة
من تلك المجردات على اجسام الافلاك شبيهة بالقوى الحيوانية الفائضة من نفوسنا
الناطقة على ابداننا ويسمى هذه القوى نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر
نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة
والباطنة والشهوة والغضب لان الشهوة والغضب لجلب المنافع ودفع المضار وهما
محالان عليها لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال

المنقضة ومنها حفظ الصورة عن الفساد وصورتها الجسمية والنوعية لا بد ذكر الاتساع الحرق والالتيام والكون والفساد عليها ه

غير الدراية فيلتذ ويعشق من محبه له فيتعقب واثبت خبر بان الفلكيات
لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر قال الرابع اي اقول البحث الرابع
في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا
هو مذهب الحكماء ومذهب محققي الاسلام من الاشاعرة ويدل على تجردها
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول هو ان العلم بالله تعالى
وبسائر البسائط المعقول غير منقسم والا اي وان كان منقسما فهذا العلم ان
كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الماهية وهو محال وان
لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء كان محالا
لانه يقتضي ان يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم
المجموع امرا زايدا على الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزايد ويتسلسل فثبت
ان العلم بالله تعالى غير منقسم فمحله ايضا يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما يلزم
انقسام العلم بالله تعالى لان الحال في المنقسم منقسم وقد عرفنا انه غير منقسم هذا خلف
واذا ثبت ان محل العلم بالله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم لما علم في الجوهر
الفرد ثبت ان محل العلوم اعني العلم بالله تعالى والعلم بسائر البسائط ليس
بجسم ولا جسماني فيصير كبرى لقولنا النفس محل العلوم فيلزم ان النفس
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة و
توجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله غير منقسم لكن لا نسلم ان محله غير منقسم
لكن لا م ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا م وذلك لانه منقوض
بالوحدة فانها حالة بكل موجود حتى الكثير وبالنقطة فانها حالة بالخط المنقسم

وهو المطلوب يعني المعلومات الاعلام ان المطلوب من القوى ما ذكر بحسب طورها لا ما لا يلحقه الجسم او الجزء

تقرير النفس محل العلوم وكل محل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ينتج ان النفس ليس بجسم ولا جسماني

في الطول والا يلزم من انقسام محلها انقسامها وايضا منقوض بانقسام الجسم
الى ما يساويه في الجسمية وتقريره ان يقال لانم انه يجب ان العلم بانه غير
منقسم قوله لانه لو كان منقسما فجزؤه ان كان علما به لزم استواء الجزء والكل
في تمام الماهية وهو ممنوع قلنا لانم استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجزء الواحد
كما الواحد ينقسم الى جسمين يساويانه في الماهية وانت اذا تأملت الفقرة
من الثلثة وجدت الترتيب الطبيعي ان يقدم الثالث على الاولين كما قررناه
في الايضاح قال الثاني اي اقول الوجه الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني
النفس قد تدرك السواد والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه
صورتاهما فلو كان العاقل جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم
واحد اما اذا كان جسما فظاهر واما اذا كان جسمانيا فلذلك لكون الجسماني حالا في
الجسم والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء وهو ممتنع ومنع هذا الوجه بان
الحاصل في العاقل صورة السواد والبياض العقليتين ولا تضاد بينهما انما التضاد
بين السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم ولو نقض هذا الوجه
ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين
هو الجسم او الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما قال الثالث
اي اقول الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل اعني النفس جسما
او حالا في عضو من قلب او دماغ مثلا لزم ان يتعقل هو ذلك العضو دائما او لا
يعقله دائما لان التعقل انما يكون بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة
في مادة في ذلك العضو الذي هو محل العاقل اما كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل المحل

ذلك العضو دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما وكافية في تعقله وان لم تكف تلك
الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما اذ لو جاز تعقله فانما يجوز بمقارنة
صورة اخرى للعاقل في تلك المادة متجددة بحيث تجتمع في مادة واحدة مكتنفة
بعوارض ما بها صورتان متماثلتان لشيء واحد معا لما عرفت من ان تغاير الشيئين في نوع
واحد انما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين مثلين
في مادة واحدة بحث ما ذكرتم من الشرطية هو ان العاقل لو كان جسما او حالا في
الجسم لزم تعقله ذلك الجسم او لا تعقله دائما واللازم باطل لانا لا نعقل عضوا دائما ولا
نغفل عن عضو دائما فالملزوم مثله وكون العاقل جسما او حالا فيه باطل وهو المطلوب وهذا
الوجه ضعيف لان الصورة العقلية ليس من شأنها بل الحق ان الصورة الخارجية لذلك
العضو ومع لا يلزم اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو كان تعقل ذلك الجسم بحصول
اخرى وليس الصورة التي يتعقل بها العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو و
الصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال
الرابع اي اقول الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على
تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها
وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي ليست بقادرة على ادراك معقولات
غير متناهية لما ذكره في الطبيعي والجزء فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية
وهو المطلوب واعترض على هذا الوجه بان ما ذكرتم ان المعقولات للقوة العاقلة ليست
ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي الى تعقل الا وهي تقوى على تعقل آخر
بعده فمسلم لكن لا نسلم انه لا شيء من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم بذلك ان القوة العاقلة

تستحفظ معقولات لانهاية لها دفعة لامتنع بطلان حكم القوة العاقلة بقدرتها على
معقولات غير متناهية قال الخامس اي اقول الوجه الخامس من الوجوه النقلية هو ان
الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان ان حلت في جسم لكون
محلها مختصة بمقدار وشكل ووضع معينة لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار و
وضع وشكل كذلك لسراية حالها فلا يكون تلك الادراكات صورا مجردة اقترانا بالشخصيات
والكلية لا انفكاك لا يكون مقولة على الافراد التي لا يكون لها ذلك المقدار والشكل والو
ضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف اعترض على هذا الوجه بان الكلية المعقولة
عبارة عن اتصال قابلة ككل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهية الاشخاص مجردة عن
اللواحق الخارجية ولا ينافي ذلك الصورة لو اقترنت بمقدار وشكل ووضع معينة بتبعية
المحل يكون كلية اي على مطابقة لماهية الاشخاص اذا اخذت مجردة ومانحن
الصورة هو مجردا عن العوارض الخارجية دون العوارض العقلية فيكون الصورة
العقلية مجردة لا يقدح الخصوصية في كليتها ونحو ما يعرض لها بسبب المحل او لو
كان قادحا لاشترك الالزام بان معقول الادراك الكلي حال كل شيء جزئية فيكون
جزئية ثبتت ان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم منه جزئية المحل
جزئية الحال قال واما النقلي اي اقول هذا ظاهر غني عن الشرح قال واختلف
اي اقول اختلف المنكرون للنفس فقال ابن الراوندي ان النفس المشار اليها بقوله
انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان
ماء الورد في الورد وقيل ان النفس يكون في الدماغ مبدا للحس والحركة لجميع البدن
وقيل ان النفس قوة في القلب مبدا لحفظ جميع الافعال المخصوصة بالانسان
البدن

النفس

النفس هي ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة الى الملكية و
القوة الثانية في القلب وهي النفس الغضبية ويسمى قوة حيوانية والقوة الثالثة
في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني
الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل هي المزاج الحاصل لكل شخص من [التي هي مبدا التغذي والنمو والتوليد]
انسان ومنهم من قال غير هذا ولسنا الان في بيان تفصيل جميع المذاهب قال الخامس
اي اقول البحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الواجب الواجب
لذاته فهو محدث والنفس ما سوى الواجب اتفقوا على حدوث ما قد وقع النفس
قبل حدوث البدن فاروى في الاخبار النبوية انه قال ان الله خلق الارواح قبل
الاجساد بالفي عام فهذا الخبر دل على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومع حدوث
حدوث النفس قبل حدوث البدن قوم اخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن واذكر
اطواره ثم انشاناه خلقا اخر فان هذه الاية يدل على ان الخلق الاخر متاخر في الوجود
عن البدن والمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون متاخرا عن حدوث النفس البدن و
خالف ارسطاطاليس من قبله من الحكماء يعني افلاطون فانه ذهب الى ان النفس قديمة
واما ارسطاطاليس فانه ذهب الى ان النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث
البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت بالماهية
لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان
يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فكانت النفس جسما واذا صح ثبت ان النفوس
متحدة بالنوع والماهية واذا لزم ذلك لزم ان يكون حادثة عند حدوث البدن اذ لو
وجدت قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون

بالماهية كما عرفت ومفارقة النفس البدن فلا تتعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفوس
لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة اذ تعلقت بالبدن اما بقيت واحدة كما كانت
قبل التعلق بالبدن لكان نفس كل احد اعني بعد كل من مع نفس الآخر فيلزم ان
يعلم كل احد ما علمه الآخر وهو ليس كذلك وانا ما عدا ما سبق واحدة كانت منقسمة والمجرد
لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل البدن يلزم الى احد هذه المحالات موجودا قبل
البدن محال وقيل على هذا الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن
وهذا المعنى امر اضافي بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفس من
المشترك في هذا المعنى اذا الاشتراك في العوارض لا توجب التركب في الماهية لجواز ان
يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالعقول فانها مع اختلافها في تمام الماهية مشتركة
كان في الاختلاف الذي من عوارضها وان سلم تركب النفوس فلا ان كل مركب
جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال ان المجردات كالعقول والنفوس متميزة
مشاركة في الجوهرية ومتميزة بالماهية ويكون مركبة مع انها ليست اجساما وان
سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلم لا
يجوز ان يتعدد بعد تعلقه الابدان بتعدد ابدان اخر اتفاقه فان قلت يلزم التناسخ
وانه باطل قلت عندكم عند تكم او ثقتي لابطال التناسخ مبني على حدوث النفس
لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن
اذا استكمل فاض عليه منا واجب نفس بعموم الفيض ووجود الشرط وهو
هو البدن فاذا وجب ان يحدث عند حدوث كل بدن نفس لا يتعلق به نفس
اخرى والا يكون لشخص واحد نفسان اعني ذاتان وهو باطل لان كل احد يجد

ذاته واحدا لا اثنين واذا امتنع اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان
يتصل نفس ببدن بعد خرابه ببدن آخر لان عند حدوث ذلك البدن الآخر تحدث
نفس اخرى تتعلق به فاذا اتصل به نفس البدن الموجود قبله يلزم ان تتصل
ببدن نفسان وانت خبير بما عرفت تعلم ان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس
فاثبات حدوث النفس به دور قال السادس اي البحث السادس في
كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه فاعلم ان تعلق النفس بالبدن
في ... للبدن لما عرفت من انها جوهر مفارق بالذات لكنها متعلقة
بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها
ولذاتها الحسية والعقلية على البدن فاعلم ان النفس في مبدأ الفطرة
خالية من العلوم وهو السلطة تقدر على اقتناص الكمالات والنفس تتعلق
اولا بالروح المنبعث من القلب اعني البخار المتكون من ألطف اجزاء الا
غذية فتفيض من النفس الناطقة على ذلك الروح قوة تسري بسريان الرو
ح في الشرايين الى اجزاء البدن وافاضه تتميز هذه القوى في كل عضو قوى تليق
بذلك العضو ويكمل بها منفعة ذلك العضو الى تحصيل الغذاء وتنميته والقائه
بان الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية بتفاصيلها قال وهي تنقسم
اي اولا القوى الفائضة من النفس على البدن بأسرها تنقسم الى قوى مدركة
والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة وباطنة اما القوى الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر المبصرات انما يكون بسبب انطباع
صورة من المرئي في الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة حيث يحصل زاوية

مخروط مفروض قاعدة ذلك المخروط سطح المرئي والاجزاء الابصار يكون با
نطباع صورة المرئي في من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد
لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة انفصال
شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول بان الابصار
لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح فوجب ان لا
نرى المقابل بل غير مما انقطعه الشعاع والامر على العكس المشعر الثاني السمع
وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء المتموج الى الصماخ والسمع
قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة
مستودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي في مقدم الدماغ ويدرك الرائحة
بوصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح
بسبب وصول الهواء المختلط باجزاء تتحلل من ذي الرائحة ومنع هذا القول بان القدر
اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة
المشعر الرابع الذوق وهو قوة تنبث في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراك الذوق للاشياء انما يكون بتوسط رطوبة اللعاب بالملاقي وبسبب وصو
ل المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة في جلد البدن
وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس قال واما
الباطنة اي اقول واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاول منها القوة التي تسمى
الحس المشترك وهي تدرك صور المحسوسات باسرها لان لولا ذلك لما امكن
المشاعر الخمس الظاهرة تتأدى صورها اليه فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض

بالحس المشترك

طيب

فيناً

طيب الرائحة فلو لم تكن الحاكم لا محالة يجب ان يحضره المحكوم به وعليه فلا بد فينا من
قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتسمى القوة
بالحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني منها الخيال
وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك
لان ادراك الصورة غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ الثالث
منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة
زيد وعداوة عمرو وزعم البعض ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو سهو
لان محلها اخر البطن الاوسط يشهد به كتب الشيخ الرئيس الرابع منها الحافظة
وهي قوة تحفظ ما تدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم البعض مؤخر البطن الاخير وهو
سهو ايضا بل محلها البطن الاخير اذ ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه دل عليه كتب
الشيخ الرئيس الخامس منها القوة المتصرفة وهي القوة التي من شأنها التحليل
والتركيب بين الصور المأخوذة من الخيال تارة ومن المعاني المأخوذة من الحا
فظة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا
رأسين وهو التركيب ويسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان
استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان تتصرف القوة بواسطتها في المدركات
ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة
بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلاف
الفعل بعللها الا انه اذا عرضت آفة لعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك القوة
المختصة به فالمدركات للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدرك الجزئيات

او بواسطة العقل والوهمية

بواسطة تلك القوة وانطباع صور المحسوسات في تلك القوى لان النفس لانا
لو تصورنا مربعا له جناحان كل منهما مربع ايضا وتصورت النفس به بمتمم
عاير كل الجانبين ضرورة فيلزم انقسام النفس وهو ممتنع قال واما المحركة
اقول اما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية
فتنقسم الى قوى باعثة على الحركة وهي تحث اما على جلب المنافع وتسمى بالقوة
الشهوانية او تحث على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك
الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة وهي
قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهي المتصرفة
في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول اي القوى المتصرفة في
الغذاء لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء
الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد
في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو وانما قلنا على تناسب طبيعي
احترازا عن الاورام وقوله الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن
الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان الاول
المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة لمثل الشخص
والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والتخطيط و
تفيد هذه القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اخرى
اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي
وثانيتها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي

ويعبر بالفعل ولهذه القوة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ
لهذا تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعل المطبوخة المرتبة
الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء كماء الكشك الثخين يسمى كيلوسا والمرتبة
الثالثة في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسو
داء والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير الغذاء بالمزاج مشابها
للعضو هذا ما ذكره المص وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر في القا
نون ان الهضم له اربع مراتب الاول في المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب
ان سطح الفم متحد بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار بواسطة
المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب الى
الكبد في طريق العروق المسماة ماساريقا ينطبخ في الكبد مرة اخرى ويحدث
الاخلاط الاربعة ثم ان للدم وما يجري معه في العروق هضما ثالثا واذا تو
زع على الاعضاء وانصب كل عضو عنده هضم رابع فعلم بان الهضم عند
المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما براسه وايضا اقر المص بالهضم
الذي في العروق وهذا يدل على ان المص لا يكون له وثوق في الطب بل لم
يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما يفعل
فيها الهاضمة ورابعها الدافعة وهي التي تدفع الفضل المفرد لعضو الى
ذلك العضو كالتي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعاء وكالصفراء التي
تدفعها الطبيعة الى المرارة والسوداء التي تدفعها الى الطحال والله اعلم قال
السابع الخ اقول البحث السابع النفس لا تفنى بموت البدن لاستغنائها في

البحث الخامس من هذا الفصل من النصوص الدالة على ذكر وكيفها من الادلة
اصح الحكماء على هذا المطلب بان النفس غير جسمانية مادية لامر وكل ما يقبل العدم
فهو مادي لامر ايضا والنفس لا يقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتي
هذا الدليل تقريرا واعتراضا فلا حاجة الى الاعادة ، الفلاسفة قالوا للنفس
بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بوجود
الله تعالى موجب وجوده وبفيضان وجوده اي بكيفية صدور الموجودات
عنه على وجه الاشرف وبتقدسه وتنزهه عن النقايص ومع ذلك كانت نقية من الهيئات
البدنية كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك من مذمومات العقل والشرع و
كانت معروضة عن اللذات الجسمانية الى يكون حقيقة اللذات النفوس بو
جرانها واتصالها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة من النقايص و
الملائكة المكرمة والى ذلك اشار في الكتاب الالهي بقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم
لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيئات الردية وان كانت النفس جاهلة معتقدة
لا بالعقيدة الظلمية تالمت بسبب ادراك جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة
تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف فانه محلة لان شرط
حصولها البدن وقد فنى وتمنت العود الى الدنيا والاكتساب المعارف والى ذلك
اشار في الكتاب الالهي حيث قال الله تعالى ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن ملكات ردية
ذميمة واخلاقا دنية مع كونها غير معتقدة لا بطال عذبت بسبب ميلها الى
الجيد

الى تلك الهيئات مع تعذر حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب منقـ
ـطعا وطول مدة العذاب وقصره كما يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات وزوالها
فيها حتى يزول تلك الهيئات فتزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الكتاب
الالهي الى الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به شيئا ويغفر ما دون ذلك لان الشرك هو اعتقاد الباطل وما دون ذلك هو
الهيئات الردية واعلم ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة
والزايلة وان لم يقم عليها برهان قاطع لكن مؤيد بكثير من الايات كما ذكرنا ومؤ
يد بالاحاديث والاخبار فان ذهبتم الى العلم بالله تعالى وبوحدانيته وترك الهيئات
الردية كما نعلم منهم جعلنا الله من السعداء الابرار وحشرنا في زمرة الاخيار بمنه
وجوده بسم الله الرحمن الرحيم قال الكتاب الثاني في الالهيات في
اقول الكتاب الثاني في الالهيات اعني المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي
هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله
فافرد لكل منها بابا الباب الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة
بذاته تعالى على غيرها لمراعاة النظم الطبيعي وفي هذا الكتاب الباب فصول الفصل
الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في ابطال الدور و
التسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في اثبات الواجب لذاته لان
هو المطلق في اصل الفصل اما بطلان الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود
المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء
في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود
سابق

ويلزم من ذلك تقدمه في الوجود والشيء على نفسه بمرتبتين وهو ممنوع   واما التسلسل
الخ   اما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى
من المعلول الذي قبله بواحد فالجملة الثانية تكون ناقصة عن الجملة الاولى
بمرتبة وفرضنا ان الجملتين تسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة
الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد
من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية وهكذا الى غير النهاية تكون الناقصة اعني
الجملة الثانية مثل الزائدة اعني الجملة الاولى وهو ممتنع وان لم تستغرق الجملة الثانية
الجملة الاولى بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في
مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة
الا المفروض ذلك فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
وقد فرضناها غير متناهية هذا خلف   الثاني الممكنات الخ   الوجه الثاني من
الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
فجميع مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل
واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا محتاجا الى سبب لما مر من ان علة الاحتياج هو
الامكان وذلك السبب الذي يستند اليه المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ولا داخلا في المجموع لان العلة المستقلة
علة لكل واحد من اجزائه والداخل في المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه لا يكون علة
لنفسه ولا لعلته فلا يكون علة لكل واحد من الآحاد ولانه من جملة تلك الآحاد ونفسه

وعلة

وعلة فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن
جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في
المجموع هو الآحاد التي لا نهاية لها والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع
بناء على ان جميع اجزاء الشيء غير ذلك الشيء وليست داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو
ظاهر لانا نقول ان اريد بذلك ان المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس
المجموع وان اريد به كل واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو ممتنع وايضا
ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا وقد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه
اما الاول فلانا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان تكون علة لجميع الآحاد حتى يمتنع كون المؤثر
في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض او حصوله بمؤثر آخر وايضا فلا
نم ان الخارج عن هذه السلسلة خارج عن جميع الممكنات حتى يكون واجبا لجواز
ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى غير النهاية ومن
علتها بتلك السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل
اثبات الواجب وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته فلا يلزم
مطلوبكم الذي انتم بصدده لا اثباته والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع
يجب ان تكون علة لجميع الآحاد اذ لو لم تكن علة لجميع الآحاد فاما ان يكون
بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر او واقعا بمؤثر آخر فلا يكون العلة المستقلة
للمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك
فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني بتعيين المدعى
وعن الثالث بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان

يلزم وجود الواجب
لانا لا نعني بالواجب
الا موجودا مستغنيا عن المؤثر

لان المقدمة المذكورة لابطال الدور وهو ان صريح العقل
جازم بان وجود المؤثر مقدم على وجود اثره ان كانت
حقة بطل ما قالوا من ان ذات الواجب من حيث هي علة
لوجوده والا لتقدم بوجوده على وجوده وانه باطل وان كانت باطلة لا يتم
الدور اذ من الجائز ان تكون ذات كل منهما من حيث هي علة لوجود الاخر
بعده علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا ولا يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى
التالي الخ   البحث الثاني في ان كان ما وجد واجب الوجود. وفيه وجهان احدهما الاعتبار
لان حدوث الذوات والصفات وثانيهما الاستناد لان ما سواهما الوجه الاول انه
لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا فاما ان كان واجبا او ممكنا معدوما بالذات
ثبت المطلوب اي الواجب وان كان ممتنعا او ممكنا موجودا فاما اخرى لا شيء او وجود
الممتنع وكل ممكن له سبب ظاهر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الممكن الامكان
وذلك السبب لابد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا بعينه الى
الواجب فيلزم الدور وان كان علة او علة شيء من معلوله لا نهاية والا يلزم التسلسل
وكل منهما باطل لانه [illegible] الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فهو ان
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب [illegible] وذلك السبب اما واجب ابتدا
او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين التقرير الذي مر في الوجه الاول
[illegible] وكلاهما باطلا [illegible] هذان الوجهان بان يقال [illegible] وان دل على وجوده لكن
[illegible] وتقريره ان يقال لو كان موجودا واجبا [illegible] وجوده [illegible]
[illegible] الكاتب من الاولة [illegible] فيكون وجوده [illegible] لذاته محتاج
وجوده الى ذاته فيكون [illegible] فيكون [illegible] الى ذاته او مباين [illegible]
فيلزم تقدم ذاته على وجوده ان كان السبب [illegible] ويلزم امكان ذاته ان كان
[illegible] فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده [illegible] ذاته وقد بطل
الثالث الخ   البحث الثالث في معرفة ذاته هو مطلب الحكماء ان اللازم الثبوتية
لا يمكن معرفة ذاته تعالى لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد

لا يتم اثبات الواجب لكونه مقدمة لاثباته

من عللها شاء

الا بساطة التركيب في ذاته كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين
اي ما حقيقته اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية
عن موسى في جواب فرعون قال رب السماوات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله انا اسأله عن حقيقته
وهو يجيب بما هو غير مطابق او المقول في جواب ما هو الحد ثم اخذ موسى بذكر صفة
اخرى كما قال تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب اباءكم الاولين فلما رأى جوابه غير مطابق قال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون نسب موسى عليه الى الجنون فذكر موسى صفات اخرى كما
حكى في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه في جوابه قال رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن غيره ان كنتم
تعقلون ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة
كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وقالت الحكماء والمتكلمون في ذلك و
سعوا اي حصر طرق معرفة حقيقته [illegible] جواز معرفة ذاته بالالهام او خلق العلم
الضروري او الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون اكثرهم الحكماء [illegible] حقيقته
تعالى هو الوجود [illegible] غير علم الوجود ومعلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم
الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل الوجود من حيث
هو وجود   الفصل الثاني الخ   الفصل الثاني في التنزيهات والمراد بها
سلب ما يستحيل عليه تعالى الصفات السلبية مطلقا [illegible] لان الحسب
كل موجود [illegible] سلبية [illegible] وذلك الموجود في هذا الفصل مباحث
الاول ان [illegible] تعالى [illegible] من [illegible] ولا [illegible]

و رب اباكم

الماهية متميز عما عداها متميزة فالموجب لذلك المذهب المميز الذي به يمتاز حقيقته عن
غيرها ان كان ذاته تعالى يلزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى مماثلة لسائر
الحقائق وايجابها ما يختص بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان
ذلك الموجب امرا ملازما لذاته اي صفة له عاد الكلام الى ذلك الموجب الملازم بان
الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فينتقل الكلام اليه
مرة اخرى ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا مباينا عن ذاته كان الواجب
محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل وكان ذاته ممكنا وانه مع لا يخالف
الحصر الممنوع لان مستند تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن سائر الحقائق الصفة الاخرى
مقتضاة لذاته تعالى لا لذاته حتى يلزم الدور او التسلسل و لا غيره حتى يلزم امكان ذاته
تعالى كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي الحصص والامتياز
النوعية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر اخر لانا نقول لا يجوز ذلك
لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فيكون متاخرة عن تعيين العلة فلا يكون معينة
لتعيين العلة لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء معينا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان
مباينا في الوجود عن الفصل لا يتعين بتعين الفصل وكالمعلول فانه
لما كان متاخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي لو جاز
ان يوجب ذاته صفة مقتضى تلك الصفة الاختصاص به مع كونه مساويا لسائر
الذوات يلزم ان يتساوى لوازم الامثال لاختصاص بعض الذوات بصفة
ممتنع حصولها في البواقي لكن اللازم مع هكذا الملزوم وقال قدماء الخ
قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بالاجب

ان ؟

بالمعنيين الاول المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك
بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا بالذوات الثاني ان الوجوه الدالة
على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك الذات بين الذوات ولا باس
بالاشارة الى مفهوم الذات مشترك بوجوه الاول انا نجزم بذات الشيء على معنى ان له
ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن الذات مشتركة بينهما لوجب ان
يلزم من التردد في كونه جوهرا او عرضا التردد في كون الذات ذاتا والتالي باطل
فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى الواجب والممكن وموردا لتقسيم يجب ان
يكون مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم المطلق الذي لا يعلم
ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان
يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين على ان ذاته تعالى تساوي سائر الذ
وات في الواقع ويخالف سائر الذوات بصفات اربعة وجوب الوجود
وثانيها القدرة التامة و: ثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين واما مذهب
ابي هاشم فيخالف سائر الذوات بالذاتية التي هي علة احوال الاربع
اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وكذلك له هي الالهية فلما فرغ
الجواب عن الدليلين فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي به
اشتراك الذوات امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك في العوا
رض لا يستلزم الاشتراك في المعروضات وثانيهما في الادلة والبحاث فهو بعينه
الوجوه الدالة على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى يخالف وجوده المشاركة
وجودها في مفهوم الوجود وبينهما وجود تابع ؟ من الحكماء

وعدم العوض بغير اسمى المانعه وقد سبق القول فيه في مباحث الو
جود فلا حاجة الى الاعادة المقاصد المبحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى
ونفي الجهة عنه فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة
واما انه ليس بجسم فلما مر من ان كل جسم مركب ومحدث ولهذا لم يذكر عليه دليلا
واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون
منقسما فيكون الواجب جسما او لا ينقسم بالجسم سوى الحيز المنقسم وكل جسم مركب اما
من الهيولى والصورة واما من جواهر فردة ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب
مركبا ومحدثا هف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى او لا ينقسم بالحيز
الا الحيز الغير المنقسم وهو باطل بالاتفاق اما عند من نفى الجزء فظاهر واما عند
المتكلمين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا الثاني انه تعالى لو
كان في حيز وجهة لكان مساوي القدر لما سبق في تناهي الابعاد فيتقدر بذلك القدر
فيكون ممكنا محتاجا الى المخصص والمرجح فكان الواجب في تقدره بذلك القدر محتاجا الى
مخصص ومرجح وهو محال وفيه نظر الشرح الخ القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز
تمسكوا بوجوه بالعقل والنقل اما العقل فبوجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان
كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجسم والعرض القائم
به الساري فيه او يكون مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والاله سبحانه وتعالى
ليس حالا في العالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في
العالم فيكون مباينا في الجهة فيكون الواجب في الجهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي
الجهة والحيز بنفسه والمضاف ليس الا لكونه قائما بنفسه والاستغناء وتعالى كذلك

الجسم

الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اختصاصه بالحيز والجهة فيكون
الواجب في جهة وحيز لكونه امرا موجودا والمقتضي لهما وهو المطلوب واما النقل فبان
تشعر بالجهة كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم فيكون في جهة وحيز كقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وغير ذلك من الايات الدالة على ذلك واجيب عن الدليل الا
ول من الدليلين العقليين بمنع الحصر اي لا نم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم
كيف وهو بشع النقل الالهيه وشهادة البديهة ايضا فيما ذكر ممنوع لاختلاف العقلاء
في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق
الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني منهما بانا لا نم ان الجسم انما يقتضي الجهة
والحيز لكونه بذاته بل الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة وهي غير مشتركة فلا يلزم ما
ذكرتم واجيب عن الايات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والحيز والجهة لكنها لا تعارض
القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرفت في صدور الكتاب من ان الادلة السمعية
لا تعارض القطعية لانها الا ظنية فانا نفوض علم ظاهر الايات الى الله تعالى كما هو
مذهب السلف والاكثرون على الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله احسن او اولى او تاول كما ذكر في المطولات مثل ان المراد باليد القدرة
وبالاستواء الاستيلاء الثالث الخ المبحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى
بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا
موجودين فهما اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين بل عدما ايضا لانه ان عدم
كل منهما ووجد ثالث فلا اتحاد وان عدم احدهما وبقي الاخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد
بالموجود وفيه نظر لان المراد بقوله اتحد ان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين

فان العلم صفة متقررة في العالم الموصوف بها متعلقة بالمعلوم
الى المعلوم بتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا في السماء
موجود في الحدث ربما يتغير العلم بان زيدا ليس بموجود
فيتغير بتغير الاضافة منه

اولا علمه ان ماهيتها موجودة الا متحادا ولكن فيه له فيهما بعد اثباتها لا واحد عليه الا و
انا نلزم ولكن انا لو كان تشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع وانه او ان يتشخص كل منهما باق
ام لا فيجوز ان تشخصهما غير باق والا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانا نلزم
ولكن ان لو لم يكن ما عليه كل منهما باقية وهذا السمة الا من تشخيص فرقة والذي الشيخ اليه فلعله
وقد تبع منه الكاتبي وابتني في بعض تصانيفه واما الثاني في الحلول يجوز المعنى لا يعقل
في الواجب وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله تعالى
في المسيح واتحاده به ومن بعض المتصوفة ايضا فانه ذهب الى حلوله في العارفين
الواصلين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا فاثباته وان ارادوا
غيره ولا بد من افادة تصوير معناه ليمكن التصديق اثباتا او نفيا
الرابع الخ اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات لا وجود لها في الخارج
كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات
ذات ومعنى متعلق مستند لا يحصل منه والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة و
الارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وجها ذكره في ملزمها بالنظر
فانا نعلق علمه وقدرته وارادته تكون نسبة بينه وبين غيره ليست من صفاته تعالى بل هي
اضافات لازمة لصفاته والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات محضة كالاول
والاخر واما حقيقية عارية عن الاضافة كالحي والسميع واما حقيقية يلزمها
اضافة كالعلم والقدرة والارادة والسمع في الصفات الاضافية ولا الاضافات
الا انه صفات الله الحقيقية عارية واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات
اضافة ام لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل فلا جائز لكراهية لما تقدم من جواز التغير

فيها وجوه اربعة الاول تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لكونه نوعا من
التغير والانفعال في ذاته مع حدوثه وهو باطل لانه ان اراد بالانفعال تبدل
صفاته الحقيقية فلا الاستحالة او التغيير مستبع الا في ذاته وان اراد معنى فلا بد من افادة
تصوره ينظر فيه الثاني ان صفاته الحقيقية ما يتبع الاضافة تعالى لكونها صفات
له واما ما يتبع الاضافة تعالى فهو صفة كمال وفاقا لامتناع الاضافة بصفة النقص
بصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاته من تلك الصفات كان ذاته ناقصا
وهو ممنوع وهو باطل لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لو لم يتصف بصفة كاملة اخرى
بدلها وهو ممنوع الثالث الخ الوجه الثالث انه لو جاز ان يتبدل صفا
ته الحقيقية يصح اتصافه بحدث حدوثه ولا يصح الاتصاف بحدث يصح الاتصاف بذلك
المحدث ازلا لانه لو قدر ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته
لاستنادها الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت من العوارض التي لا ينتهي الى
قابلية لازمة لافتقرت الى قابلية اخرى ونقل الكلام الى قابلية تلك القابلية
ويلزم التسلسل فالقول به باطل وفيها للتسلسل فعلم ان تلك القابلية اما
لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية من ذاته فيصح الاتصاف
بتلك الصفة كان ازلية وصحة الاتصاف اعني القابلية متوقفة على صحة وجود
الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول
والنسبة انما تحقق بعد وجود المنتسبين وصحة وجود النسبة يستلزم صحة و
جود الحادث ازلا وهو ممنوع فثبت بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان

بعكس

الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب

واعلم انه لا حاجة للمصنف الى هذا العكس بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي ينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب

الرابع الخ هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذكر لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته فيلزم ان يكون متصفا به في وقت دون وقت آخر واذا كان كذلك لزم ترجيح احد الجائزين على الآخر من غير مرجح وانه محال وان كان وصفا آخر محدثا فيعود الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ويلزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذاته مغايرا وانه كان الواجب مفتقرا في تلك الصفة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب

بل ان نقول ان الله تعالى لا ينفعل عن شيء ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانتفاء الصفة الاخرى او يكون وجود كل واحدة من تلك الصفات مختصة بوقت وحال دون وقت آخر لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال ويكون تلك الصفة خلفا وبدلا للصفة الزائلة فيكون الكلام مطردا الى ان يكون ذاته مقتضيا صفة كما به من غير افتقار الى سبب منفصل وقوله

امكان الاتصاف تعالى الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لما كانت الصفة ~~وقوله وامكان الاتصاف بها الحادثة~~ لا يصح اتصاف الذات به فيصح اتصافه به في الازل والثاني باطل فالمقدم مثله والجواب

ان امكان اتصاف الذات بتلك الصفة يتوقف على امكانها وامكانها مشروط بانتفاء الصفة الى قبلها اي بوقت معين وحال معين الكن الاتصاف فهذا امكان تلك الصفة فلا يصح اتصافه بها في ذلك الوقت منفصلا عن الازل فلا يلزم ما ذكره والله اعلم.

الصحيح الخ احتج القائلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث مطلقا بوجهين الاول انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم فاذا حدث لا يزال يكون موجدا اذ لا وجود اذا لم يكن موجدا لم يكن ذاته تعالى فاعلا له لان وجود الفاعل بالصفة القائلة دون الفعل ثم صار فيما لا يزال فاعلا له حادثة فيكون ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني ان صفات الله تعالى العدمية يصح فيها ما يعتبر اتصافه تعالى بها اتفاقا وتلك الصحة ليست الا لكون تلك الصفات صفات ومعاني جائزة القيام بالذات المتصفة بها وليس للتقدم في ذلك تأثير لان صحة الاتصاف امر وجودي لا يقتضي الا صحة العدمية والتقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي والأمر العدمي لا يصح ان يكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية والصفات الحادثة مشاركة للصفات العدمية في كونها صفات ومعاني فيكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب والجواب عن الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض لقدرته بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات العدمية حقايقها المخصوصة ولم يثبت مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة وبعد العدم وان كان امرا عدميا شرطا في صحة القيام بذاته تعالى والحدوث

جاز

فاعلا

ان العالم

والمصنف

الصحيح

مانع من الغنا ما لا يلزم ما ذكرتم الخامس الخ الخامس في نفي الاعراض
المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان
والطعوم والروائح وغير ملتذ باللذة الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة
للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا
ما نعقل كالا في نفسه فرح به ولا شك انه كان له اعظم الكمالات فلا يبعد ان يلتذ

الفصل الثالث في التوحيد

الفصل الثالث الخ اتفق الحكماء على ان الواجب واحد بان وجوب الوجود نفس
ذاته لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم من ذلك امكان الوجوب
فلو كان الواجب كما عرفت له مشارك في الوجوب تميز احدهما عن الواجب من ذلك
البعض بالتعين لان المشترك في تمام الماهية انما يمتاز بالتشخيص ح يلزم تركب
الواجب من الوجوب والتعين وهو محال واعلم ان هذا الدليل ما اخترعه المص
فانه من ادلة الحكماء على التوحيد ليس ما ذكره ويلزم على ذلك ان علة تعين الواجب
الوجود ان كان ماهيته فلا واجب غيره حين كان الواجب محتاجا في تعينه
الى غيره وانه ممتنع وهذا اخصر واقوى مما ذكره المص لان الامتياز بالتعين لا يوجب
التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحسن الاول
انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما
قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية كانت في حق كل واحد يلوازم الذات
وكانت نسبة هذه القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما تاما
في المؤثرية في جميع الممكنات وح وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه لو وجد
شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كان لكل واحد

منها والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فتوجهه الى احدهما دون
الاخر باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع المؤثرين على اثر واحد
واعلم ان هذا الحجة تدل على امتناع الالهين القادرين على جميع الممكنات لا على امتناع
الالهين مطلقا الثاني انه لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فاما ان يمكن
للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل مرادهما معا فيلزم اجتماع النقيضين
او لا يحصل شيء من مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان حصل مراد
احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا محال وان لم يمكن للاخر
ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الاخر فيلزم عجزه اذ
القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان
قلت يريد ان انا شئنا واحدا ان لا يكون ارادة احدهما بعد ارادة الاخر لان كل منهما
يريد الاصلح ولا يكون الاخر فاولا قلت كون الفعل اصلح لا ينفيه مبني على القول
بالحسن والقبح العقليين وهو باطل وهذه الحجة الثانية يسمى دليل التمانع وانت
تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الالهين القادرين فاعلين في حالة واحدة فلا يدل
على نفي الالهين مطلقا كالاول ودليل الحكماء فانه اعم مأخذا كما بينا ويجوز التمسك في
التوحيد بالادلة النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ونحو مما يدل على الوحدانية
بنفسه تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد لانها متوقفة على صدق
الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا
يلزم الدور الباب الثاني الخ الباب الثاني في صفاته تعالى
اي الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف

عليها افعاله اولا وهذان قسمان فالفصول ولكل من القسمين فصلان الفصل الاول
في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في انه
اتفق المتكلمون على انه تعالى ~~لو كان موجبا بالذات لما امتنع~~ فاعل مختار بالا
ختيار على معنى ان شاء فعل وان شاء ترك بخلاف الفلاسفة واحتج المتكلمون بانه تعالى لو
كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه
ح اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
او يتوقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم اثره
لكن قدم العالم محال قطعا وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف
على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده كان الكلام
في حدوث الشرط كالكلام في صدور العالم فيلزم ان يكون صدوره لوجود شرط اخر
حادث وهكذا الى القول بحدوث شرط الشرط كالكلام فيلزم امتناع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى اخر مقارن له الى غير النهاية وهو ممنوع وان توقف على
ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث اخر قبله الى غير
النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو ممنوع ايضا لانه اذا اخذ ما حدث
من الحوادث الى زمان الطوفان واخذ جملة بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا
فاذا طبق في الجمع الثاني حادث لا يكون بازائه في الجمع الاول شيء من الحوادث
تساوى الزايد الناقص هذا خلف وانه محال وان كان في الجمع الاول بالنسبة حادث
انقطع الاول هذا خلف والجمع الثاني انما زاد على الجمع الاول متناه وهو الحوادث
التي حدثت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون الجمع الثاني ايضا

متناهيا لان الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه
هذا خلف قيل الخ قيل على هذا الدليل لا نم ان المؤثر في العالم لو كان
موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم
ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا بل يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا
لما عدا وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر كذلك يعتبر فيه امكا
ن الاثر فلذلك تخلف العالم عنه ازلا وهذا في الجواب عنه انكم ان ابطلتم وجود
العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا اما اذا كان ساكنا فيجوز ان يو
جد ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا ولعل
هذا هو المجيب يبني ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا كون
العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار
يوم مثلا او لم يتقدم بذلك اذ لو كان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة
تامة والمانع وهو الازلية منتفية والثاني ظاهر الفساد وقيل عليه سلمنا بطلا
ن القسمين الاولين اعني قدم العالم وامتناع الحوادث الغير المتناهية في الو
جود لكن لا نم استحالة القسم الثالث اعني القول بحوادث لا الى اول والبرهان
المذكور موقوف على وجود الجملتين اذ الزيادة والنقصان انما هو
وصف للموجودات لا للمعدومات لكن احاد الجملتين غير موجود حتى يتا
صفان بالزيادة والنقصان ولو فرض هذا الكلام بالزمان وهو ظاهر فان اجزاءه
غير مجتمعة في الوجود ومع ضعف ذلك اذ يصح ان يقال زمان الدورة التامة لزحل
زايد على زمان الدورة التامة للمشتري وزمان الدورة للقمر ناقص عن زمان

الدورة التامة للشمس فنقل عليه سلمنا موثر العالم قادر لكن لم انه واجب
بالذات لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قديما اوجد العالم على سبيل الا
ختيار و توجد الواجب على سبيل الايجاب قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط
باطل لانه يلزم ان يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب ممكن
لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى موثر لما بينا وكل مفتقر الى الموثر محدث
لان تاثير الموثر فيه بالايجاب لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود
بمعنى ان يكون وكذا التاثير اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو ظاهر واذا كان ذلك الوسط حادثا لم يكن معلولا للمو
جب لان الموجب قديم ومعلول الموجب قديم لما مر فيحدث القديم فيكون معلولا للقادر
~~فيكون القول بكونه تعالى قادرا اسم وجوه اربعة الوجه الاول ان الموثر الواجب قد~~
ثانيا وهو المطلوب وفيه نظر يعرف بالتامل احتج المخالف احتج المخالف
للقول بكونه تعالى قادرا بوجوه اربعة الوجه الاول ان الموثر في العالم اما ان يستجمع
جميع الشرائط المعتبرة في موثريته اي بالامكان او سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الا
ثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط ولا شك انه يجوز منه الفعل ايضا وكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا من غير مرجح وانه ممتنع وان لم يستجمع لجميع جهات التاثير امتنع
منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط واجيب عنه اولا بان الموثر المستجمع
لجميع جهات الموثرية لا يجوز ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو
كان كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم الاستحالة وذلك من القادر فان القادر هو
الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين على الاخر بلا مرجح كما ان الجائع يختار احد

الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح والهارب من السبع يسلك
احد الطريقين المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح وقوله وليس ذلك الى قوله بديهة
اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو جاز الترجيح من غير
مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع لذلك والجواب عنه ان
يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث حادث بلا سبب اصلا حتى
يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما لانا نجزم بامتناع حدوث حادث بلا
سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح من القادر لاحد المتساويين على الاخر ترجيح
فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد علمنا وقوعه والحق في ذلك ان ارادة
القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح وثانيا بان الموثر استجمع شرائط الموثرية حتى
لا يمتنع عنه الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى يلزم الترجيح بلا
مرجح والتوجيه عرفت وذكر ان يقال ان اراد ثم باستجماع الشرائط ان يكون المؤثر القادر
الداعية مانعة تعلق الارادة اعني الداعية التي ترجح احد مقدوريه على الاخر فنختار انه يجب عنه الفعل
وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور وان التمكن من الفعل والترك منه حاصل
باعتبار القدرة ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن الارادة
ثم مانعة فنختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك اخرى ولا يكون ترجيحا بلا مر
جح لان المرجح لو وقع احدهما ارادته تعلقه به التاسع الوجه الثاني من الوجوه التي
تمسك به المخالف للقول بكونه قادرا هو ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان لا [illegible]
مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه نسبة
بينه وبين القادر متوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المنسوب اليه ما لم

وذلك كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما متن

يتميز عن غيره التي الاختصاص بتلك النسبة دون غيره وتميز المقدور متوقف
على ثبوته لان كل متميز ثابت فلان تعلق قدرة القادر بالمقدور متوقف على ثبوت
المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل القدرة به يلزم الدور وثانيها ان الدليل
هذا الدليل بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب
الفعل منه متوقف على تمييز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف
على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور وح يلزم ان لا يوجد شي
اصلا اجيب عنه ثانيا بان التمييز في علم القادر لا في الخارج اي سلمنا عدم تمشي الدليل
في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي ان تاثير المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل
يتوقف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور الثالث اه الوجه الثالث
لو صح ان مقدور القادر لا يخلو من وجود او عدم والحاصل له الوجود واجب والحاصل
له العدم ممتنع فلا حصول العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيا ~~الحاصل له الوجود لا يحتمل له~~
ن القدرة فاسقت ممكنة القادر في الحالين واجيب بان الممكنة والاقتدار هي على المعد
وم في الحال لتسابقه الى وجوده في الحال حتى يمتنع هذا الممكنة حاصلة في الحال من
الحادث في الاستقبال وليس ذكر الحكم مستقيم وان ارو ثان تكسيته هذا الجواب ذلك التوجيه
فلنا انا نختار ان المقدور معدوم بوله قلنا والمعدوم قال الموجب ممتنع قلنا ان
اردتم بكونه ممتنعا امتناعه في الحال فنسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر من الايجاد
في الاستقبال وان اراد به امتناعه في الاستقبال فممنوع او يقال في الجواب من
هذا الوجه الممكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات على ما
هو عليه من وجود او عدم وتوجيهه ان يقال انا نختار ان المقدور معدوم بوله

انا ذاته من حيث هي من غير الصفات على ما هو عليه ممتنع ممنوع وان اراد ان ذاته مع قيد العدم

قال حصول الوجه وجه

ممتنع

والمعدوم قال العدم ممنوع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا ان ذاته من
حيث هي من غير الصفات على ما هو عليه ممتنع ممنوع وان اردتم ان ذاته مع
قيد العدم ممتنع فمسلم لكن لا ينافي امكان ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه
والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجده مع قيد العدم
حتى يكون محالا الرابع اه الوجه الرابع لو انكم فسرتم القادر بانه
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا
وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا
اثر ما اثرا عدميا مستمرا لان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم الاصلي واذا
كان العدم الحالي عين ما كان في الحالي لم يكن مقدورا الا ان تحقيد اجاب واذا كان نفيا
محضا لم يكن فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان
لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم

فرع اه هذا فرع على كونه تعالى قادرا فيقول الله تعالى قادر على جميع الممكنات
او الموجب للمقدور هو ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء اذ لو
لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض محتاج ذاته في ذلك الى مخصص وا
يضا والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية و
الامكان مشترك بين جميع الممكنات على السواء لا يجوز ان يختص ذاته تعلق قد
رته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى
يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لا يجوز ان يكون الامكان الذي عليه مغايرة بالحقيقة
لامكان ما عليه الآخر فلا يكون جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية فالت

يكون الله تعالى قادرا على ... المكنات

الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون موجدا لجميع الممكنات و
قد سبق القول عليه في بحث احكام المعلولات وقال المنجمون المدبر لهذا العالم الذي
تحت فلك القمر والمؤثر في الحوادث هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد
من تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل والنهار و
الفصول وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال الكواكب هو
الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلة عن
الدوران في المتضايفين فان احدهما مترتب على الآخر مع انه ليس احدهما علة الآخر
ثم تخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة مع المعلول فقد ترتب على
جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها و
لازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا
نقطع بعدم العلية وبالتخلف وما ذكر من صورة النقض في جانب جميعها مما نقطع بعدم
العلية فيها والامثلة الاخيرة مما نقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه تعالى
لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو باطل والا يلزم ان يكون
الفاعل الواحد خيرا او شريرا معا وانه مح واجيب عنه بانا نلتزم كونه شريرا بمعنى موجد
الشر وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او
الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فيحتاج اليه
اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكونه تعالى منزها عن الجهل والحاجة
فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا له لان من شرط المقدورية صحة وجوده
منه وجوابه انه لا قبيح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء ولئن سلم ان القبيح لا

فعل

لا يصدر عنه لكن المانع من الصدور صارف على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل
القبيح لما ذكرتم لا ان القدرة زائلة على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل [illegible]
لما اتى الترك لا يتمكن من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل
العبد اما طاعة او سفه او معصية او عبث او فعل لا فائدة له كاللعب بالحية وكل
ذلك على الله تعالى محال اجيب بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس ماهيات
ما هو صادر من العبد بالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلم
لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد حين
توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور
العبد مقدورا له تعالى فلو اراده الله وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو مح واجيب عنه بانا لا نسلم انه لو اراد الله وقوع
الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم
ان لو كان مكروه العبد لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلة با
يجاده وهو ارادة الله تعالى فلم قلتم انه ليس كذلك التاسع البحث الثاني انه
تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار وكل فاعل مختار هو
الذي يقصد ايجاد ما يوجده وهو لا يمكن الا بعد كونه معلوما له امتنع توجه قصده الى
ما ليس بمعلوم واذا كان مقدوره معلوما له يكون هو الله تعالى عالما به فيكون عالما
وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع ونعني بالحكيم من تكون افعاله متقنة ذات
ترتيب عجيب واحكام لانا من تامل احوال المخلوقات وتفكر في شرح الافلاك و

وخاتيمها وعليه الافلاك والكواكب وحركاتها على ابلغ وجوه الحكمة مبدعها وكل
مبدع حكيم عليم لا بالعرض بل بالذات وكل ما يصدر عنه فعلم له به وقوله ومامن
من البعايب الخ اشارة الى جواب سوال مقدر وتقدير السوال ان لو كان لو ذلك
ان الفعل متقنا على علم فاعله لوجب ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل النحلة متقن
محكم بناية احكام الاحكام ولو بنائها البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا ينفك
عنها المهندسون مع انا نقطع بانها لا علم لها بشي منها والجواب عنه ان ما نرى من عجائب
افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه تعالى لتلك
الافعال فعلها وتوبيخه ما ورد في الكتاب بلا آتيهم حيث قال الله تعالى واوحى ربك الى
النحل الاية الثالث انه تعالى عالم لا بذاته تعالى مجردة من الماديات وما يتعلق
بها حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ما هية مجردة
ولا ماهية الجردة متحدة لجميع الموجودات فيكون عالما بجميع الموجودات كما يراه تعالى
قادر على كل المقدورات وموجد فيكون الله تعالى عالما بالمبدأ لجميع الموجودات والعالم
بالمبدأ علم بذلك المبدأ الا ان من علم كونه مبدأ الغير فيتضمنه العلم بذاته واذا علم
كونه مبدأ الغير علم الغير لان العلم بكونه مبدأ الغير يتضمن العلم بالغير واذا ثبت ذلك
فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وما وفيه نظر لان عندكم ليس العلم الا عبارة عن
حضور ما هية مجردة بل عن حضور تلك الماهية في العقل وح يستحيل ان يعلم ذاته تعالى
لان حلول الشي في نفسه سلمناه لكن لا نم ان العالم بالمبدأ عالم بذلك المبدأ وما ذكر في
بيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدأ الغير ممنوع الرابع الخ
الوجه الرابع هو انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات

وما

ظاهر
وما يتعلق بها وكلما وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد يصح ان
يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره كلاهما ويمكن ان يعقل
معا فيكون حقيقة المجردة مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول
في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل
ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد لغيرها اليه لا يجوز
ان يكون حصول الجرد في العقل بل قد يقارنه في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة
لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشي بنفسه لان كونها
في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشي لا يكون شرطا لنفسه واذا لم يكن
صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل فبان ان يكون في الخارج هذه المقارنة
فيصح ذلك المعقول ان يقترن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة
ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح
عليه ان يتعقل غيره من الماهيات المعقولة وهو معنى كل من يتعقل غيره امكنه ان يعقل
كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في
تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما صح للمجرد وجب
حصوله بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود
من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذا ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من
المجردات وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل ربما يكون بعض
المجردات ممتنعا من ان يعقل سلمناه لكن لا نم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل
مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقله مع غيره سلمنا لكن لا نم ان

كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى لو
صح عليه الالكل مجرد يصح ان يتعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان صحة مطلق المقارنة ثبت
مشروطة بكونها في العقل فقوله لا نكونها في العقل صالحة عن مقارنتها للعقل فلو كانت
مشروطة به يلزم اشتراط الشي لنفسه قلنا لا نم لان مقارنة احد المعقولين للاخر
في العقل غير مقارنته للعقل والاول مشروط بالثانية فلا يلزم اشتراط الشي لنفسه
سلمناه لكن لا نم ان كل ما صح للمجرد وجب حصوله له ولا نم ان العقل من لواحق الا
دة لابد له من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث والرابع معتمد الحكما
في هذا المط وفيهما بحث كما عرفت احتج الخ احتج المخالف للعقول بكونه تعالى عالما
بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته لان ذاته يعقل
انه عقل ذلك الشي بما ذكرتم وفي ضمن ذلك يكون عاقلا بذاته لما ذكرتم لكن تعقل ذاته
ممتنع لان التعقل اذا كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان يتعقل
الشي ذاته لان النسبة بين الشي ونفسه ولان النسبة بين الشيئين
يقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية
المعقول في العاقل فكذلك لانه لا يعقل حصول الشي في نفسه ونوقض هذا الوجه بتعقل
الانسان نفسه لو صح ما ذكرتم من الاستحالة تعقل الشي نفسه لاستحال تعقل الا
نسان نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى
بنفسه صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير ...
لا تغاير الشي نفسه لكنه غير مستحيل ... ان الله تعالى لو كان عالما فعلمه
لا يكون عين ذاته لما سنذكر في الفرع الثاني فهو صفة قائمة بذاته لازمة

لذاته فيكون ذاته تعالى فاعلا وقابلا لشي واحد وهو مح وقد سبق الجواب عنه في
بحث العلل والمعلولات الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة
كمال او لم يكن فان كان صفة كمال كان الموصوف به مستكملا به لا بذاته مستكملا بغيره الى
صفة العلم وانه مح وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه عنه لما علم
ان ذاته تعالى يستحيل ان يتصف بصفة النقيصة واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون
الموصوف به ناقصا لذاته لان كمال مثل الصفة انما هو لكونها صفة لذاته لا لانها
بذاتها ناقصة بدون الصفة وهذا جواب لطيف في غاية اللطافة وهاهنا
الخ هذا فرعان على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم بجميع المعلو
مات كليا اي انه عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي
لان الموجب للعالمية هو ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء اذ لو لم يكن
على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في
ذلك الى مخصص وانه مح واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما
اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كما مر اوجب في البعض الباقي من
المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوية
وهذا النظير الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على المقدورات وقيل انه تعالى يعلم
الجزئيات على الوجه الكلي مثلا ان يعقل ان الكسوف جزئيا يعرض للقمر عند كونه
في اول الجدي ربما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع
ام لا وكان تعقله ذلك ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة
وعللوا ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزمان فالعلم

وجود زيد الآن في الدار عند تغير المعلوم بان يخرج منه فان بقي علمه بوجود زيد
في الدار يلزم الجهل وان لم يبق وذلك العلم الشخصي وحصل علم آخر لزم منه تغير
في صفاته وكلاهما محال لان علمه تعالى ملنا في الجواب عنه ان اردتم بقاء العلم عند تغير المعلوم
بقاء الصفة مختار ان الصفة باقية قوله يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقي
تعلقها واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم بقاء الاضافة بالمعلوم الاول
والتعلق به مختار انه لا يبقى قوله يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم
ذلك لو لم تكن صفته باقية فاى ما انه عند تغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه
به ولا يتغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا
يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عند غيره لان كل ما هو متميز عن
غيره فهو خارج عنه فلا يكون غير متناهي والمعلوم له متميز عن غيره فلا يعلم
ما لا يتناهى غير معلوم وهو المطلوب الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما والعلم
بما لا يتناهى يستلزم علمه بما لا نهاية له فيجب ان يكون فوقه ما لا نهاية لها وانه ح قلنا
في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز
ومعلوم والتوجيه ان يقال ان اردتم ان كل ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده
غير متميز ممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى من حيث كونه لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا
يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لان كل واحد من
احاد الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم القائم بذاته تعالى
صفة واحدة والا ما لا نهاية له في التعلق والمتعلق اى العلم من حيث
انه صفة واحدة قائمة بذاته تعالى عرض لها تعلقات غير متناهية الى متعلقات

غير متناهية ولهذا ليس على لاكما هنا في القوة الثاني الفرع
الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته
خلافا للفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن حضور المعلومات المتحدة
بذاته حتى لا يلزم تكثر في ذاته وكذا قدرته اى انه تعالى قادر بقدرة مغايرة
لذاته وعنه ايضا خلاف المعتزلة لنا على ان علمه وقدرته زائد على ذاته
وجهان الاول البديهة تفرقه بين قولنا ذاته وبين قولنا عالم قادر
فان الاول غير مفيد بكونه كلاما غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة
نفس ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير
الاعتبار لا تغاير الحقيقة الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم و
المعلوم وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم عالمية واما صفة
تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة عن صور المعلو
مات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات
القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فكون العلم غير ذاته
فيه ظاهر فقوله وفساد الاتحاد تسبق ذكره اشارة الى جواب سؤال مقدر
وتقدير السؤال ان يقال تغاير العلم غير منحصر فيما ذكرتم لان من جملة
تغايره ما ذهب اليه المشاؤون من اتحاد تلك الصور بذاته تعالى وح لا يلزم تغاير
العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق ذكره الصحيح الوجه الخ
احتج المخالف للحكم بكونه تعالى عالما وقادرا بالعلم وقدرة زائدين على ذاته بوجوه
اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز ان تقوم بذاته صفة اذ لو قامت

بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة لان تلك الصفة لكون ممكنة لا فتقا
رها الى الذات وواجبة بالذات لامتناع كون صفة معلولة لمنفصل واذا كان
ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في انه قابل لها لاتصافه بها فيكون ذاته
قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة فعلم بانه لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا
يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته بما يعتني به وهو المطلوب قلت
قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته
تعالى صفة وقيل في تقرير هذا الوجه لو قام بذاته صفة فان كان الصفة قديمة
لزم محال لان احد ما كثرة القدماء والقول بلزوم القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه
تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وهو
اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة
واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية الذات
واحدة اتصفت بهذه الصفة بهذه الخواص الثلث الجوهرية واذا كان المثبت
القدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين
او اكثر تسعة كما ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين الصادر اثاني
فيه المشهورة وثانيهما التركيب في ذاته تعالى لان ذاته يشارك الصفة في
القدم ويتميز عنها بخصوصيته فيلزم التركيب مما به الاشتراك وما به التما
يز وهو محال وان كانت الصفة قديمة واما اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوا
دث بذاته تعالى ونحن قد ابطلناه واذا لم يجز قيام صفة بذاته تعالى لم يكن العلم
والقدرة صفتين ما يعتني بذاته وهو المطلوب والجواب عن لزوم الاول بانا

المحال

محال و لزوم التعدد وح لا يلزم الا القول بالصفات القديمة والقول بالذوات
القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل لم لم يكن القول بالصفات
القديمة كفرا لما كفر الله تعالى النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات
قديمة قلت النصارى وان سموا ما سموه من الاقانيم صفات الا انهم قا
ئلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم
الى بدن عيسى عليه السلام لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من
السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو معنى اقنومين
اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات
لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة
فلهذا كفرهم الله تعالى بقوله والنصارى الى اهله الذات اشار اليه الى جواب
سوال مقدر كما قررنا والجواب عن لزوم المحال الثاني بان القدم امر عدمي
لانه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم من الاشتراك فيه التركيب لان الاشتراك
في الاعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الاول الثالث
علمية الله تعالى اح الوجه الثالث هو ان عالمية الله تعالى وقادريته واجبة لا
متناع زوالهما فلا يجوز تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا
فلا يكون عالمية بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة وهو المطلوب واجيب بان
عالميته تعالى واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب لا مقتضى الذات له لا ان عالميته
واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة بالقوة
الواجبة بالذات الوجه الرابع هو انه تعالى لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج

وهو صحيح

كثرة ح

اقنوم ح

وفيه نظر لجواز ان يقولوا بانتقال الاعراض ح

المقتضي للتركيب هو الاشتراك في الامور الموجودة المعلومة ح

الفارسي ح

ازلي ح

واته لا ان يعلم ويقدر الى الغير لان العلم والقدرة معا جاز ان المعلوم والمقدور
العالم والقادر ما ذكرتم جاز ان المعلوم والمقدور غيره فيلزم ان يكون ذاته
محتاجا في صفاته الحقيقية الى الغير وهو محال واجيب عنه بان ذاته تعالى يقتضي
صفتين حقيقيتين موجبتين للتعلقات العقلية والاضافية اي العلم بمعنى
التعلق بالمعلوم والقدرة بمعنى التعلق بالمقدور فان اردتم باحتياجه في
ما من صفتين الى الغير هذا المعنى اي احتياجه في تلك الصفتين التعلق بالمعلوم
والمقدور فلا نسلم انه وان اردتم غير هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه
بالصحة او الفساد   الثالث في السمع الخ   البحث الثالث في السمع اتفق
الجمهور على انه تعالى سميع لكنهم اختلفوا في معنى سمعه فذهب الحكماء وابو الحسين
البصري الى ان سمعه عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين
الى ان سمعه عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات بمعنى هذه الصحة والدليل على
ان السمع عبارة عن الصفة الموجبة لهذه الصحة والاضافة هو ان ذاته مساوية
لساير الذوات في الذاتية فلو لم يكن السمع عبارة عن الصفة المذكورة لكان
اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم دون غيره ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك الامر المخصص
الذي لاجله صح عليه تعالى ان يعلم هو السمع وهذا الدليل منقوض بالاضافة تعالى
بتلك الصفة وتقرير النقض انا نقول لو صح ما ذكرتم من الاستدلال يلزم ان
يكون حصول هذه الصفة لذاته تعالى اعني بان ذلك انما يلزم لو كان ذاته تعالى
مساويا لساير الذوات وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالف لساير الذوات
ومتميزة عنها بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بصحة

والمعلوم والمقدور ح

العلم واتصافه بتلك الصحة من غير احتياج الى مخصص   والرابع في الارادة
البحث الرابع في الارادة قد اتفق الجمهور وطوايف العقلاء على انه تعالى مريد
وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجو
دات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون
على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب الصدور
عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام من غير قصد وطلب
ويسمون هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في
الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه
غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى بافعال نفسه وبامره في افعال
غيره اي ارادته تعالى لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره
بها وقال اصحاب المعتزلة اعني الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ان الارادة صفة حقيقية زايدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجحة
لبعض مقدوراته على بعض ويدل على هذا المطلوب هو ان تخصيص بعض
المقدورات بالتحقيق دون بعض وتخصيص بعضها بالتقدم والتاخر بان
يقع بعض في زمان سابق على زمان اخر لا بد من مخصص لان نسبة جميع المقدور
ات الى الذات متساوية وايضا نسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوي
اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث
بوقت دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم انه لا بد له من مخصص وذلك المخصص
ليس هو نفس العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تا
بعا

للمعلوم وتابع الشي استحال ان يكون مستتبعا له وحينئذ فالقدرة ايضا لا تعين
الاول ان القدرة من شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون
آخر ووقت دون وقت بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على السوية
والله فلا تخصيص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة
لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود وباوقاتها المختصة بها وتلك
الصفة هي الارادة الثاني ان شان القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة
الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف
على الترجيح والموقوف عليه غير الموقوف فالقدرة غير الارادة وهو المراد
لا يقال الخ لا يقال على هذا الدليل لا يجوز ان يكون المخصص
لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا
بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الاوقات ويمكن فيها
فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص كون وجود كل حادث
مشروطا بانفصال فلكي قائم بجسم ذلك الانفصال بجسم وذلك الحادث او يكون
علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المختص به يرجح حدوث
الحادث في الوقت المعين دون ساير الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى
محال او يكون علمه تعالى بحدوث كل حادث في الوقت المختص من المصلحة بوجه
لان فعل المصلحة بناء على ان رعاية الاصلح واجبة عليه تعالى عند المعتزلة
لانا نقول في الجواب عن الشق الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان
كل حادث في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت

فصار ممكنا وهو باطل لان الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير
الواجب ممتنعا فيرتفع الامان عن المؤثر وفيه نظر ومن الثاني ان المخصص لا يجوز ان
يكون هذه الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو كان كذلك لكان الكلام في
تلك الاتصالات والحركات والاوضاع كالكلام في هذه الحوادث بان نقول لا بد
لوقوع هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن
ان تتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب و
الباقية بالعكس كذلك امكن ان تتحرك على خلاف هذا الوجه بان تتحرك الفلك الاعلى
من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا وكما امكن تحرك فلك البروج بحيث
يكون منطقة البروج منطقة الرابع امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دايرة غير تلك
الدواير بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين
في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو
فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شماليا من منطقة البروج جنوبيا عنها فلا
يكون ما هو عليه بمخصص لان المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا وفيه نظر ومن
الثالث بان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث
في وقته لان العلم بان الشي سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق بذلك الشي
اذا كان ذلك الشي بحيث سيوجد في ذلك الوقت اي يكون وجوده بحيث سيوجد
في ذلك الوقت اي يكون مستندا بمخصص لذلك الوقت فهذه الحيثية اي
كونه بحيث يخصص وجوده بذلك الوقت يكون سابقا على العلم بوجود ذلك الشي
في ذلك الوقت المعين فلا يكون هذه الحيثية اي كونه بحيث يخصص وجوده

بل وجه النظر ان المنافاة بين الواجب والممتنع اشد من المنافاة بين الممكن والممتنع فلا يلزم من جواز انقلاب الممتنع ممكنا جواز انقلاب الواجب ممتنعا

بل وجه النظر انه لا يجوز ان يحتاج كل مخصص الى مخصص اخر سابق عليه الى ما لا نهاية

في ذكر الوقت مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا على علمه الجنسية

ويلزم الدور وعن الرابع ان المخصص انما يكون اذا يجوز ان يكون علمه تعالى متعلقا

بحدوث الحادث في الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الا

صلح غير واجب عليه على ما سنذكره في البحث الرابع من الباب الثالث

اصح المخالف الخ   اصح المخالف للقول بكونه تعالى مريدا بان ارادته لو تعلق

بشيء لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري

تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو ممتنع وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح

وهو ممتنع ايضا وهذا الشق من الترديد غير مذكور ههنا وهو مذكور في المصباح

ولعل الخلاف ههنا من النساخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا والجواب عنه بان

تعلق ارادته بالمراد لذاتها لا لغرض وتوجيهه ان يقال لا يجوز ان يريد بلا غرض

قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى موجبة

متعلق بايجاد ذلك الشيء لذاتها وهو ممنوع   قوله الخ   هذا فرع على القول

بكونه تعالى مريدا فنقول ارادته غير محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة ارا

دته تعالى قائمة لذاتها وحادثة لا في محل اذ لو كانت حادثة في محل فاما ان يكون

ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني ايضا

كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة

في ذاته لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة

وجهان الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق

الارادة ايضا فلو كان ارادته محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وننقل

الايضاح

فانه تعالى ربما يكون كذلك وان لم يمكن الغرض وهو الاحسان فانه يكون اولى مكون فعله سببا للاستحقاق وتركه نقصا وهو ظاهر فيما قلناه ٥٥ حس

الكلام

الكلام الى تلك الارادة ويلزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته لو كانت حادثة

فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام العرض

بنفسها غير معقول لاستدعاء وجود العرض لا في محل ومع كونه غير معقول كان

اختصاصه بذاته تعالى بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى

جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون

مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو

مذهب الكرامية فباطل ايضا لما سبق في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى

الفصل الثالث الخ   الفصل الثالث في بقية الصفات الثبوتية اعني التي

لا يتوقف افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث الاول في السمع والبصر

دلت الحجج السمعية على اتصافه تعالى بانه سميع بصير اي له هاتان الصفتان

لقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الآيات الدالة عليها وليس في العقل

ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما [illegible] ولم يقم دليل على امتناع اتصافه تعالى بها

من الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار

بتلك الحجج حتى يثبت مدلولها واذا ثبت مدلولها اعني السمع والبصر فيكون

الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها لان المقتضي لهاتين

الصفتين ذاته ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة وكونه

عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعني بكونه سميعا بصيرا اتفق العامة

تعالى بهاتين الصفتين وهو الاول واستدل على هذا المطلوب بدليل عقلي

وتقريره ان يقال انه تعالى حي وكل حي [illegible] متصف بالسمع والبصر الا المشهور انه ه

جواب سؤال مقدر وهو انه لا نم لزوم التخصيص بلا مخصص فان كونها لا في محل يوجب التخصيص لان ذاته تعالى لا في محل وكذا الارادة وكان تخصيصها بذاته تعالى اولى ه ق

يكونا ناقصا لعدم اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا
وهو محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل يتوقف على مقدمتين احديهما
ان كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللخصم
ان يمنعهما اولهما فلان يقال لا نسلم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان اكثر
الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما ولا نسلم ان عدم اتصاف
الحي بما يصح اتصافه به نقص فالجسم الشفاف لا يتصف بالسواد والابيض
بما هو ضده مع انه يصح الاتصاف بهما لكونه جسما وايضا لو كان عدم السمع
والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا

احتج الخ   احتج المخالف للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع
وبصير بوجهين الوجه الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع
والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع
والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندكم وان كانا حادثين وذاته تعالى متصف
بهما كان ذاته تعالى محلا للحوادث وهو ايضا واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان
ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان تستعدان المتصف بهما
لادراك المسموع والمبصر اعني تعلقهما بالمسموع عند وجودهما فلا يلزم منه
قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة عن
المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر مشروطا بتأثر الحاسة
منهما وكل واحد منهما محال على الله تعالى فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا وهو المطلوب
واجيب عن الوجه الثاني بمنع الحصر اي لا نسلم ان السمع والبصر هو

عبارة الخ

111

الخ عبارتان عن حاسة وكونهم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات
عند وجودهما كما ذكرنا ام هما ان يكون هناك تأثر الحاسة اولا   التاسع
البحث التاسع في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه
سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كونه متكلما لانا انما
ثبوت المعجزة على يد من ادعى النبوة علمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجز
على يده فحصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق فاستدللنا انه تعالى متكلم
ام لاثبوت كونه متكلما معجزة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل معجزة
لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى
الدور فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء عليهم فيجب الاقرار بكونه تعالى
متكلم وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت بل معنى قائم بذاته
تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وليس ايضا بصوت وحرف يقومان بغيره خلافا
للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف
في الاجسام المخصوصة وهو باطل لان الاحيان صفة الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى
كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه موجدا لها ليس
قياما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال المص بل كلامه تعالى هو المعنى القائم
بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة اذ العاقل لا يبالي عن ذكره ويتوب قول
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه
تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه هو خالف علمه تعالى وارادته واما في لغته

بعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان ايمانه
من علمه لامتنع علمه تعالى وارادته واما ما [illegible] بعلمه خلافه ذكره من هذا اعلم ان
كلامه غير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن واستنا
ع ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراده وجب وقوعه لكان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على
الله تعالى ورجح المصنف ان الاطناب في ذكر اي ما يليه كلامه وفي معاينه للعلم والا
رادة قليل النفع فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل مع انه
فلا فرع على كونه تعالى متكلما وهو حقيق من الشرح الثالث الخ البحث الثالث
في البقاء ذهب الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة زائدة لذاته
تعالى وهو باق ببقاء بقاه القاضي وامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين
الاول لو كان البقاء موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء
الذات واذا كان باقيا كان آخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل
وللقائل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء الثاني كونه
تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء لكان واجب الوجود لذاته واجبا
بالغير وقد عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وجه بطلانه لانه لا يلزم
من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة لا كونه واجبا بالغير البحث الا
شعري الخ احتج الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذاته [illegible]
بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول
الذات في الزمان الثاني او مقارنته به وذلك حال الحدوث ثم يصير باقيا بعد ذلك
فهذا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث او الذات ليس مما يمكن اذ انما صار

ذاتا ولان عدم البقاء او عدم البقاء يستلزم ان يصير باقيا بل في صفة زائدة
على البقاء وهو المطلوب بعضه يوقف هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم
من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لان الشيء
الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولان عدم
الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون صفة زائدة على الحدوث لكن الحدوث ليس
امرا ثبوتيا لما مر في مباحث القدم والحدوث ولما ابطل المصنف ما احتج به الشيخ اراد
ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى ان البقاء هل هو صفة
ثبوتية ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن
بقاء الحوادث مقارنة وجودها الزمانين فصاعدا وقد عرفت من هذا ان الا
متناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات الرابع الخ البحث الرابع
في صفات اخرى غير الثمانية المذكورة اثبتها الاشعري وهي الصفات من الا
ستواء واليد والوجه والعين [illegible] الواردة بذكرها من الآيات نحو قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك
الا وجهه وقوله باعيننا واول هذه الآيات الباقون من المتكلمين فقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر
قال المصنف الاولى في ذلك اتباع السلف في الايمان بها ورد علمها الى الله تعالى
الخامس الخ البحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى
وهي مغايرة للقدرة بوجهين الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد

اصلا كالعنقاء وبحر من زيبق بخلاف متعلق التكوين اعني المكوّن فانه
يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة تتعلق با
مكان الشيء المقدور اي صحة وجوده والتكوين تتعلق بوجود المقدور ووقو
عه فيكون التكوين غير القدرة قلنا في الجواب عن كلا الوجهين اما الا
ول ان القدرة متعلقة بامكان المقدور وموثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات
وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان على علة المقدمة الممنو
عة ولا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك هو ان التكوين هو التعلق الحالي اي
هو تعلق القدرة بالمقدور في حال الايجاد ولذلك ترتب عليه وجود المقدور
كما قال الله تعالى انما امره بالشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان الآ
ية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة الايجاد الوجود ومرتب عليه لقوله
فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى السادس الخ البحث في ان الله
تعالى يصح ان يرى في الآخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين
في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لهم علم بذاته سبحانه وتعالى نسبته الى
العلم اي العلم الحاصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم
به قبل رؤيته كما اشار اليه بقوله ستروّن ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام
صورة المرئي في الرائي او من غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين
ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى
اعام

السادس الخ

السابع ع

وفي المتن او من غير اتصال شعاع به بلفظ او

كونه

لا يستقر وهم في المكان والجهة اما الاول وهو الانكشاف التام فيدل عليه
وجوه اربعة سمعية الاول ان موسى عم سأل الرؤية بقوله ارني انظر اليك
فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن عالما بالمستحيل او عبثا
ان كان عالما بها وكلاهما محال على الانبياء عليهم السلام ح وتعسف ايضا بقول ان سؤال
موسى كان عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنه حين اخذتهم
الصاعقة اتهلكنا بما فعل السفهاء وان سلم لكن ذلك ليس بمعصية حتى
لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر
مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن
واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذا المعلق به وهو الر
ؤية يكون ممكنا وهو المط وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال
انه تعالى علق الرؤية على شرط هو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم
حصول الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل
وهو من حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار و
هو حاصل يوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس الاستقرار
هو الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا اذ
الكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة
في الرؤية وفيه نظر لان الحقيقة انما يكون مرادة من ظاهر الآية اذا لم يكن لها
معارض عقلي وهو ممنوع كما يجيء الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم لمحجوبون فانه

الآية تدل على انه تعالى توعد الكفار على انهم يوم القيامة محجوبون عن الله
تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن
لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فايدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه
فيرونه وهو المط وفيه نظر لانه تعالى انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب ان
لو جاز رؤيته وهو ممنوع واما الثاني فهو عدم الارتسام وانفصال الشعاع و
المواجهة فلتنزهه عن الجهة والمكان كما مر من المبحث الثاني من الفصل الثاني في
التنزيهات   واستدل الخ   هذا دليل اخر على جواز الرؤية وهو قول
وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس
بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قايما بجزء واحد من اجزاء الجسم فيكون
ذلك الجزء اكثر مقدارا من كل جزء واحد لكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول
لكن ذلك محال والا لكان ذلك منقسما كالطول وانه خلاف او يكون الطول قايما بأكثر من
جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمحال متعددة وهو ممتنع لما عرفت في المبحث الخامس
من الفصل الاول من الباب الثامن من الكتاب الاول واذا كان الطول جوهرا وهو
مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الرؤية
مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او
الوجود لا الاول وهو ان يكون المصحح هو الحدوث لكونه عدميا اذ العدم ما
خوذ في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود وهو مشترك بين
الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فيصح
رؤية الله تعالى وهو المط واعترض على هذا الدليل بان المرئي انما هو تأليف

الاجزاء بعضها ببعض لا نفس الطول والتأليف عرض فيكون المرئي انما هو الاعراض
فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم صحة الرؤية معللة فان صحة الرؤية عدمية لما
عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم
احتياج صحة الرؤية الى سبب مصحح لكن لا نم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين
الجوهر والعرض او وجوب كونه وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا
اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد اي لكن
اثر احدهما مماثلا لاثر الاخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين واما
عدم وجوب كونه وجوديا فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية
جاز ان يكون معللا بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما ان علة العدم فيصح
تعليلها بالحدوث وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لا يجوز
ان يصح رؤية الله تعالى لاحتمال فوات شرط او لوجود مانع وذلك لان الحكم كما يعتبر
في تحققه حصول المقتضي كذا يعتبر فيه حصول الشرط ايضا وارتفاع الموانع
فلعل [illegible] الله تعالى من هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي
في [illegible] او انفصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون ذاته
تعالى غير قابلة للرؤية كالمجسم فانه مصحح للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى قابلة لها
المصحح الخ   احتج المعتزلة على امتناع رؤية الله تعالى بوجوه ستة الاول هو ان
قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا
لا تدركه الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار صادق
كلما ثبت فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك يلزم كذب قولنا تدركه بعض

الابصار اذ لا قايل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بوجوه منها الجواب الاول هو
ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص من
مطلق الرؤية والاية تدل على نفي الادراك اعني نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم
من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام
والجواب الثاني ان معنى الاية لا تدركه الابصار كون الابصار جمعا محلى بالالف واللام
وهو يفيد العموم كما هو في موضعه فيكون في قوة قولنا لا تدركه كل الابصار وذلك
لا ينافي ان يقع ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الكلية لا تناقض الموجبة
الجزئية وقوله يدركه بعض الابصار كان لا قايل بالفرق وهو ممنوع فان ابصار
الكفار لا تدركه اتفاقا وفي هذين الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الادراك
الذي عبارة عن رؤية على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون
به رؤيتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان هذه الاية وما قبلها في معرض المدح فيكون
نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب
وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية ولقايل ان يقول المدح هو نفي الادراك
البصري الذي هو من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك اما الحالة
التي يحصل بعد احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع انه تنفيها والنزاع
ما وقع الا فيه الوجه الثاني قوله تعالى لموسى حين سال الرؤية لن تراني وكلمة لن للتابيد
باتفاق النحاة فيلزم نفي رؤية موسى ابدا ويلزم من ذلك لا يراه احد بعدم القايل
بالفرق واجيب عن هذا الوجه بانا نمنع كون كلمة لن للتابيد وان سلم فلا نجوز ان
يكون المراد بالتابيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

115

فجزاؤه جهنم خالدا فيها كالشيخ يعرض وفيه نظر ~ الثالث اه   الوجه الثالث
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء الاية نفى الرؤية وقت الكلام لانه حصر في التكليم الا في
احد الوجوه الثلاثة وليس منها ما فيه الرؤية وقت الكلام اما الاول فلان الملك
فيه لا يسمى وحيا واما الاخيران فظاهر ان وان انتفت الرؤية وقت الكلام
فينتفي في غير وقت الكلام لعدم القايل بالفصل واجيب عن هذا الوجه بانا
لا نسلم ان الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن
السامع او لا ولكن او لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم محجوبا بمكان
قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فايدة وان سلم ففيه نظر لانه انما يكون لغوا ان
لو امكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع واما السرعة
فلا يناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا
تدل على العظمة الوجه الرابع هو انه سبحانه وتعالى استعظم طلب رؤيته ورتب
الوعيد والزجر على طلب رؤيته فقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك الى
الرؤية ~~في قوله تعالى حكاية عن الكفار فقال~~ فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله تعالى جهرة ولذلك رتب الوعيد والوعيد على
طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
او معناه وقال الكفار زعم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة
تخبرنا بان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي او نرى ربنا فيخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه

وجه النظر انا نمنع كون الخلود في الاية بمعنى طول المدة

بيان نفي الرؤية

وتصديقه انه عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرويه
وعتوا اي كفروا عتوا كبيرا اي طغوا اي طغيانا بالغا عظيما فان طلب الرويه
يستلزم الذم والعقاب ولو لا يجوز ان يرى في الاخره والا لوجب ان لا يعد قبيحا
بعدا وعتوا لان القايل بالرويه انما يقول ان الرويه انما تحصل من اعظم المثوبات
واجل جليلا فكيف يكون سببا للعقاب والجواب عن هذا الوجه ان الله تعالى انما
استعظم طلب رويته ورتب الذم والوعيد عليه لا لامتناعها بل لانهم طلبوا الرويه تعنتا وعنادا
لا لبدا انهم طلبوه فان الابصار قبل ان اعطاه الله تعالى لابصارهم القوه التي بها يقوى على
رويته فلذلك استعظم ورتب الذم والوعيد عليه والا يلزم ذكرانه تعالى ذمهم
بعدم رجائهم لقاءه في الاخره بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقانا اي في الاخره
فعلم بان انقطاع الرجا عن رويه الله تعالى في الاخره مذموم فثبت جواز رويته في
الاخره اذ لو امتنع انقطاع الرجا عن رويته والا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق
والذم واذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مرتب على طلب رويته في الدنيا لا في
الاخره فلا يلزم [illegible] المطلوب الخامس الخ الوجه الخامس هو ان
الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المحسوسات يجب اذا كانت الشروط الثمانيه
موجوده احدها كون الحاسه سليمه اذ لو كانت مئوفه لا يجب الرويه وثانيها
كون الشي المرئي جايز الرويه اذ لو كان ممتنع الرويه لما امكن الرويه وثالثها
كون الشي المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او كونه في حكم المقابل له
كالاعراض القائمه بالجسم المقابل فانها في حكم محاذيها وكالصوره المحسوسه في
المرآه المقابله للرائي فانها تكون قايمه بالمرآه في حكم المرآه اذ لو لم تكن مقابلا

ولا

ولا في حكمه امتنع الرويه ورابعها هو ان لا يكون الشي المرئي في غايه القرب
من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشي المرئي في غايه البعد وسادسها هو ان لا
يكون في غايه اللطافه وسابعها هو ان لا يكون الشي المرئي في غايه الصغر اذ لو كان
في غايه القرب او البعد او اللطافه او الصغر لا امكن الرويه بالتجربه وثامنها هو ان
لا يكون بين الشي المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وكل هذه اذ لو لا تجب
الرويه عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شاهقه ونحن لا نراها
والشروط السته الاخيره وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غايه
القرب والبعد واللطافه والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها
في رويه الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهه وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي
شرطان الاولان هما سلامه الحاسه والثاني صحه كونه تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامه
الحاسه حاصله لنا الآن فلو صح رويته تعالى لوجب لحصول الشرطين ان وجب
ان نرى الله تعالى الآن واللازم وهو رويته تعالى الآن باطل فالملزوم وهو جواز رويته
تعالى مثل اللازم باطل وهو المدعى وعدا اختلف المعنى بشرط اعتبرته القوم وراء الثمانيه
المذكوره وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار اذ لو لم يكن قاصدا الابصار
كالابل ملاعبه [illegible] حصلت هذه الشرائط [illegible] الابصار واجيب عن هذا
الوجه بان الابصار في الغائب اعني الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون
محسوسا ليس كالابصار في الشاهد فلعل رويته تعالى مشروطا بشرط
[illegible] الآن كالقوه التي يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث بها تقوى على
الادراك او لا يمكن الرويه واجب الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله

تعالى ويكون ملكه الشروط شهد ابى اعلم انه ليس كذلك الوجه الثاني انه تعالى
لا يقبل المقابل للرائي ولا الانطباع فيه كما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى
في جهة وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فاذن تعالى لا يكون مرئيا
واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نم صدق قولكم كل مرئي مقابل
للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في
صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها وبان ما ذكرتم
من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ذاته مع ان ذاته ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا
فيه فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى

الباب الثالث الخ

الباب الثالث في افعال الله تعالى وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى قال الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها
اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذوات الافعال واقعة بقدرة الله
تعالى وكون الافعال طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد
وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة
خلقها الله في العبد اي ان الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة
والارادة يوجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
ان المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة
العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه منها الاول هو ان
ترك الفعل ان امتنع على العبد حال صدور الفعل كان العبد مجبرا في فعله لا
مختارا اذ لا نعني بالمختار الا الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه

المختار

١١٧

بل يمكن منه احتاج فعل العبد في وجوده الى مرجح والا يلزم الترجيح من غير مرجح
وجب الفعل معه اذ لو لم يجب لامكن ان يوجد وان لا يوجد فاذا فرض الوجود بلا
امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف امكن المفروض اولا مرجحا بل بعضه هف
ولا يكون صادرا من العبد والا لو كان ذلك المرجح صادرا من العبد لاحتاج الى مرجح
آخر ونعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذا لا بد من مرجح موجب للفعل غير صادر عن
العبد دفعا للتسلسل ح يلزم الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند
عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار ورد هذا بان الاصم يقولون معنى الاختيار
هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى
حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وما ذكرتم ينافي الاستواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة وجدها الوجه الثاني هو ان العبد لو وجد فعله باختياره
لكان عالما بتفاصيل فعله اذ لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار لشيء غير عالم به لما
انسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يوجد
العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل واذا كان عالما بتفاصيل
فعل نفسه فيكون الفاعل للحركة البطيئة الا فعل السكون في بعض الاحياز والحركة
في بعضها لاحاط علمه بالسكنات المتخللة للحركة ومعرفة الاحياز بتلك السكنات وهو
باطل لانه ليس من ذلك وفيه نظر لان البطؤ ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه
الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وما تفق مراد العبد مراد الله تعالى بان
يريد العبد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تحريكه في ذلك الزمان
فان وقع مراد كل منهما يلزم جمع النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما لزم رفع

النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى
وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنها بالنسبة
الى هذا المقدور المعين على السواء اي مساوية لقدرة العبد لان كل واحد منهما
مستقل بالتأثير في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة
العبد لامتناع ترجيح العبد الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا
متساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف وان قدر
على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل ولو
لا يقدر على منع القوي وح جاز ان يحصل فرضا حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مر
جح   احتجوا الخ   احتجت المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمنقول
والمعقول اما الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت افعا
له جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك يقبح تكليفه بشيء كما يقبح تكليف الجماد
وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم من ذلك بان فعل العبد ليس
بخلق الله تعالى بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك الالزام بين
وهو ان الفعل المأمور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي الى الترك
ممتنع الى الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي الفعل
على داعي الترك واجب الحصول فالفعل المأمور اما ممتنع الحصول او واجب الحصول فلا يكون
مقدورا للعبد فيقبح التكليف ايضا لان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع
لله تعالى وجب وقوعه وان لم يكن معلوم الوقوع له كان ممتنع الوقوع وهما ان
المعنيان منتفيان عند المعتزلة واذا كان كذلك لا يكون للعبد في فعله

تأثير فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل ومع هذا فيمكن الجواب
عنه بان يقال سلمنا ان فعل العبد يجري مجرى حركات الجمادات لكن لا نم
قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس
كذلك فانه تعالى لا يسئل عما يفعل   واما النقل الخ   واما الثاني اي المنقول فمن
وجوه الوجه الاول هو ان الآيات التي اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فو
يل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله كل امرء بما كسبت ر
هين والآيات التي علقت الايمان بمشيئة العباد كقوله فمن شاء فليؤمن الى
اخ تدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم وهو المط واجيب عن
بان ما ذكرتم من الآيات الواردة في اضافة الافعال الى العباد وتعليقها
على مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال
غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى
الله خالق كل شيء وقوله تعالى خلقكم وما تعملون فان هاتين الآيتين تدلان
صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له واما ما يدل على الثاني فهو
قوله تعالى من يشا يجعله على صراط مستقيم فان هذه الآية تدل على انها حاصلة بمشيته
تعالى دون مشية العبد   الثاني الخ   الوجه الثاني من الوجوه النقلية هو
ان الآيات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات
لقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا
وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن يفعل ذلك
يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي

وفي الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
اكثر من ان يحصى مع انها دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيار
هم لا بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها مستقبحا
لكون افعالهم ح يكون جارية مجرى حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه
بان المقتضي للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب
انما هو الشقاوة دون الافعال والسعادة والشقاوة كتبت عليه وهو
بقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال
الصالحة امارات للسعادة والاعمال الغير الصالحة امارات للشقاوة
فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيها فلم
يترتب الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها
ليس من حيث ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصا
لحة موجبات للعقاب بل من حيث ان الافعال معرفات وامارات للثواب
والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب الثواب الخ اشارة الى
جواب سؤال مقدر يعرف به ما ذكرناه   الثالث الخ   الوجه الثالث
من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء بذنوبهم كما في الآيات التي اوردناها دالا على
كونهم فاعلين لافعالهم وجوابه عن هذا الوجه ما اورده المحشي من الآية الدالة
على ان الكل بخلق الله ومشيته وسائره نحو قوله تعالى فان الله يضل من يشاء ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم   الرابع الخ   الوجه الرابع من الوجوه النقلية
الآيات الدالة على ان افعاله لا يتصف افعال العباد من الظلم والتفاوت

والا

والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم فلقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن
كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالاختلاف فلقوله
تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم منه ان كل
ما كان من عنده لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفا
وت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت يدل على ان افعال العباد
غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد
افعالا له وكل ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
يكون صفة لافعاله لكن هذه الآيات تدل على ان افعاله لا يتصف بهذه الصفات
فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته مخلوقة له وهو المطلوب واجيب عن هذا بان
ما ذكرتم من الآيات لا تدل على ان افعال العباد لا يصدر عنه تعالى اما الآيات
الدالة على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان كون الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية الفعل
ولا صفة مقتضية له حتى لو اتصفت افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى به بل
الظلم صفة اضافية تعرض الافعال بالنسبة الينا وذلك لان ما يكون بالنسبة الى حقوق
العباد واستحقاقهم ايانا فاذا تجاوزنا فيكون اخذنا حقوق العباد ظلما اذ
الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير او في حقه من غير استحقاق واما بالنسبة اليه تعالى
فلا يكون شيء مما ذكر ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق واذا كان كذلك
فيكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارئ
تعالى مجردا عن هذه الاشياء بعرض له هذه الاضافة بالنسبة الينا فجوز

اذ

ان يصدر منه تعالى فعل وبعض تعرض لذكر الفعل بالنسبة اليه او لعلم انوع واما الآ
يتان الواقعتان على نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى فلكون المراد من
نفي الاختلاف نفيه عن القرآن كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف عن افعاله
تعالى مطلقا بدليل عليه المشاهدة في مخلوقاته ومن التفاوت نفيه عن خلق السما
وات كما دل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن افعاله فانا نجد مخلوقات الله تعالى
متفاوتة في الرتبة والشرف والزمان الى غير ذلك من انواع التفاوت واذا كان كذلك
فلا تدلان على مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي الاختلاف والتفاوت
ففي القرآن وخلق السماوات او الكلام فيها واعلم اع اعلم ان اصحاب
الحق اي الاشاعرة لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نزاوله ونباشره من
الافاعيل وبين ما نجده من الجمادات من الحركات علموا ان لنا في افعالنا
اختيارا ما والبرهان القائم على امتناع صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا
زادهم الله طردهم ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما
عرفت من الوجوه [illegible] وان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع
قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل
فانه تعالى يخلق الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجدا
للافعال نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جازت الاضافة والتكليف والمدح
والذم والاجر والعقاب والثواب [illegible] مشكل لان تصميم العزم
ايضا فعل فيكون [illegible] واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل
اصلا وبعد المحذورات [illegible] هذا المقام الى مسئلة خلق الاعمال

الكسب اسلفت على المناظرين [illegible] لانه يؤدي الى رفع التكاليف واستقباحه
[illegible] القول بالشر [illegible] عن الاقدام في هذا المقام بالبني
عليه التاسع المسئلة التاسعة في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
وهذا البحث موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان تعلق الارادة عند الاشعري
[illegible] اتفق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم
الله عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر اي كل
مامور مراد [illegible] اذا علمت هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات من
الخير والشر والايمان والكفر لوجهين الاول انه تعالى موجد لجميع الكائنات و
[illegible] على سبيل الاختيار [illegible] وكل من اوجدها على سبيل الاختيار فهو لها مريد
ينتج الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المط الثاني انه تعالى علم من الكافر الذي
يموت على كفره كابي جهل مثلا عدم ايمانه لوقوعه فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز
وجوده لجاز ان ينقلب علمه تعالى جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا تتعلق الارادة
بايمانه لاستحالة ارادة الشيء ممن يعلم استحالته ثبت ان كل ما لا يقع لا يريد فينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المط احتج
المعتزلة على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامو
رات بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به
فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا به اذ الارادة اما مع الامر
او ملزومة له بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور به فلا يكون مرادا واذا لم
يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات وهو

الثاني انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به لوجوب الرضا بالقضاء
والتالي باطل لان الرضا بالكفر كفر الثالث انه لو كان الكفر مرادا لكان الكافر
مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون الكفر مرادا
الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراده
اراده لرضي به لان الرضاء هو الارادة لكن الاية تدل على عدم الرضا فتكون
دالة على عدم الارادة وهو المط واما التقريب في الوجوه الثلثة الاخيرة فكما
في الوجه الاول بعينه والجواب عن الوجه الاول بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا
لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد
ينفك كامر المختبر مثلا كما اذا ظن زيد ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك
ويريد ان يختبر عبده فينظر هل ياتي ذلك ام لا فيقول اشرب الخمر فانه يامره باتيانه
ولا يريده واذا جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا ولا
يكون مامورا به وجه بطلانه انه يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر اذ لو جاز انفكاك
الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من شان وجود الامر بدون الارادة
لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود
الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا للزم الرضا
به بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ان لو كان نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو
مقتضى والرضا الواجب بقضاء الله تعالى دون المقضي فلا يتم ما ذكرتم وايضا رضا
العباد بالكفر كفر لا رضى المعبود وعن الوجه الثالث بانا لا نم انه لو كان الكفر
مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا

لا نم بل الطاعة هي موافقة الامر والامر غير الارادة وقد ينفك عنها كما عرفت
فح لا يكون الكافر مطيعا بكفره لان ما اتى به من الكفر غير مامور به وعلى تقدير ايضا ما
قد عرفت من الجواب عن الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الاية تدل
على عدم ارادة الكفر وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا هو الارادة للشيء مطلقا
وهو ممنوع اذ الرضا من الله تعالى ارادة الثواب في حقنا او ترك الاعتراض في
معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر انه تعالى لا يريد الثواب للعباد بالكفر
او لا يترك الاعتراض للعباد بالكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وبطلانه ظاهر
لان الكفر منصوب لانه مفعول الرضا وهو ظاهر وايضا لو كان المراد بالرضا
ههنا ترك الاعتراض لوجب ان يعود على اباحة اذ حقيقة الاعتراض ملزوم دون
اللازم   قوله قالت الخ   وقالت الحكماء كالفلاسفة والمعتزلة الموجود
اما خير محض لا يشتمل اصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك
او الخير غالب كالموجودات التي في هذا العالم واحتيز بالنار فانا نجد فيها وان
كانت شرا من حيث انها تحرق بيت ذي بناء بعض الاحوال وحيوان الا ان فيها منافع
كثيرة لا انكار وتحصى فالمقتضى بالذات هو الخيرات والشر واقع بالتبع اذ لا
يمكن وجه النار وهي طبيعتها الا بحيث يكون كذلك فالحكمة الالهية التي هي ينبوع
الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل
القسم الثاني خوفا من الشر القليل لانقطعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير
الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير   الثالث الخ   المسئلة الثالثة
في التحسين والتقبيح اعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك الامور على الا
طلاق

ملخص الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا يتهدم دور [illegible] في البر والبحر

يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فاين القبح فلا يكون شيء منها
الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة الى العباد فالقبح ما نهي عنه شرعا
كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل
غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا في نفسه ومنه يكون
لا لذاته لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك فالفعل القبيح صدوره من الله تعالى قبيح
مثلا لان ما بالذات لا يزول وكذلك الحسن اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته
او لصفة قائمة لذاته يحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن منا كما عرفت وان من
الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة كحسن انقاذ الغرقى والهلكى
وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المفسدة قبيح و
حسن الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن ولا اجرا ان الحسن و
القبح فيما ذكرنا من الصور مدرك بالعقل يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور
المشروعة من المتمسك بكتاب سماوي كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما فكانا الزم على المعتزلة بان مرادكم بالحسن
ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملايما للطبع كاللذة وبالقبح ما يكون صفة نقص
كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا اختلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة
الكمال والنقص والملايمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل بادراكها وان
كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الاجل ثواب كالطاعة والقبح ما يتعلق به في
الاجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع به فكيف
لا يكون مستفادا من الشرع وقد ظهر في مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار

في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا
يوصف بالحسن والقبح اصلا الرابع اي المسئلة الرابعة في انه لا يجب
على الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب بحكم حاكم عليه
لامتناع ثبوت الحكم اعني الوجوب بدون حاكم موجب واذ لا حاكم عليه تعالى
فلا يجب عليه شيء وفيه الثاني انه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه
الشيء الواجب لم يتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه وان استوجب
الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا في ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه و
هو ممتنع والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة
عما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الا
لجاء فقد يعتل عليه بانه ان عنوا بالتقريب الى الطاعة الذي اوجبتم بسببه على الله
تعالى امرا ممكنا في ذاته فيمكنه ان يفعل ذلك التقريب ابتداء من غير تقريب او لا
بعضي ذلك التقريب فهذا التقريب فيكون الوسط اي التقريب عبثا وكلما
كان يكون عبثا جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور
التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات فقد يعتل عليه بان لله تعالى على العبد
من النعم السابقة والانعامات السابغة ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك
فتلك الافعال اي الطاعات لا تفي بتلك النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة اخرى و
من الامور التي اوجبوا على الله تعالى العقاب على الكبائر قبل التوبة فيعتل عليه
العقاب حق الله تعالى فله عفو اوليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه
ضرر واذا جاز عفوهم يكن العقاب واجبا عليه ومن ذلك الامور اوجبوا على الله تعالى

ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا متفضلا عليهم لو كان الاصلح واجبا عليه لما
خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا
في الدنيا والاخرة ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح
عقلا لعلمه بقبحها واستغنائه تعالى عن الاتيان به فيما سيأتي ان شاء الله وقد عرفت
فسادها وذكر المسئلة السابعة · الخامسة اه المسئلة الخامسة في ان افعال
الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح ودفع المفاسد واما تعليلها
ذكر لوجوه الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من يفعل لغرض كان تحصيله وذكر انه
بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل ما كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض الذي
هو غيره وكل ما كان مستكملا بغيره فهو ناقص في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل لغرض
لكان في ذاته مستكملا بغيره وهو ممتنع فلا يفعل لغرض لا يقال لا نم ان كل من يفعل لغرض
كان مستكملا بذلك الغرض وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغرض راجعا الى ذاته
اما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون غرضه
تعالى تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات ولا الاستكمال بالغير لانا
نقول هو جواز ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم
يصلح ان يكون غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه تعالى بل تحصيلها اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغرض ضرورة
الثاني انه لا شك في ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل تلك الاغراض
ابتداء من غير توسط الافعال مقدورا له تعالى لكون كل ممكن مقدورا له ابتداء واذا
جاز صدور تلك الافعال خالية عنه تعالى ابتداء فجعلها غايات لتلك الافعال يكون

عبثا والعبث منافي الغرض فلا يكون افعاله تعالى معللة بالغرض وهو المطلوب
فما جعل افعاله وسائل الى تلك الاغراض غايات الافعال وهو عبث واذا كان بعض
افعاله غير معلل بالغرض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل
الثالث هو ان الغرض من اختصاص الحادث المعين بوقته المعين ان وجد
قبل ذلك الوقت لزم ان يحصل الحادث اي قبل هذا الوقت لا فيه ولزم ايضا
ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشيء لا يكون موجودا الا
بعد [illegible] وان حدث فيكون هذا الغرض ايضا مختصا بذلك الوقت فيعود
الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت بان ~~يحدث الغرض بهذا الوقت~~ بان
نقول الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت
او معه فان استند اختصاص كل غرض بوقته بغرض اخر لا الى نهاية يلزم التسلسل
وهو باطل وان انتهت الاغراض الى ما لا غرض لاختصاص كل غرض بوقته بغرض
اخر [illegible] يلزم تنزيهه تعالى عن الغرض وهو المطلوب واتفقت اه
اتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لانه لو
لم يكن كذلك لكانت افعاله معللة برعاية مصلحة يعود اليه وهو باطل كما عرفت او
لم يكن افعاله تعالى غاية من الاغراض وهو ايضا باطل لان ما لا غرض فيه عبث والعبث
على الحكيم محال واذا بطل القسمان ثبت ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح
العباد وهو المطلوب واجيب عنه بان المراد بالعبث في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان
هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين المدعى وان اريد بانه ما كان غيره فلا بد من افادة
تصويره اولا وتقرير استحالته عليه تعالى ثانيا حتى ينظر في صحته وفساده. السادسة

المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات لا
ستحقاق تعظيم العبد بالثواب فان التعظيم بتعظيمه غير ان يستحق التعظيم
قبيح على انه تعالى علينا مبني هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله وقد
ابطلناه ومع القول به فالتعظيم بالتعظيم انما يقبح ممن تتصور له النفع والضر
والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه احتج سلكوا التكليف من وجهين الاول ان العبد
مجبر في افعاله لما مر فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات واذا كان كذلك
فيقبح تكليفه بها كما يقبح تكليف الجمادات وما يجري مجراها الثاني ان تكليف العباد
ان كان لا لغرض كان عبثا قبيحا من الله تعالى الاتيان به وان كان لغرض فذلك الغرض
ان لا يكون راجعا اليه لانه تعالى متعال عن الغرض ولا يكون لغيره لانه تعالى قادر على تحصيل
ذلك الغرض ابتداء من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ابتداء واذا
كان كذلك فيقبح التكليف والجواب عن هذا الاحتجاج بان التكليف حاصله يرجع
الى انه اعلام من الحق الى الخلق بنزول الثواب بواسطة الاتيان بما كلف به على
اطلاعه وحلول العذاب على اهل النار بواسطة تركه ومخالفته [illegible]
الاشقياء واذا كان كذلك فلا [illegible] لانا نحكم ان الله تعالى لا يطلب [illegible] ولا يسأل
عليه فان الله تعالى ان يعترض على من اراد ولا يعترض عليه ويسأل عن فعله ولا
يسأل عنه كما قال الله تعالى في محكم كتابه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون جعلنا الله
من الراضين بقضائه الصابرين على بلائه بمحمد خير انبيائه وخاتم اصفيائه

الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها
كباقي الامامة ونحوها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك

هذا الكتاب [illegible] ثلثة ابواب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث الاول في
احتياج الانسان الى النبي اذا عرفت هذا فنقول لما [illegible] الانسان بحيث يستقل
وحده بامر نفسه وكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم الا
بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه اي بمشاركة اذ يشاركه اخر ولا يتم ايضا الا
بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد
صاحبه من عمله ما زاد او ما ياخذ منه من عمله ويكون تلك المعارضة والمعاوضة
تجريان فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة والصلاح
النوع كتدبير المدن مثلا ولما كان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل يتحقق
عليه حتى لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل بشرع اذ العدل لا يتناول الجزئيات الغير المتحققة
الا اذا كان له قوانين كلية تحفظ وتلك القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع
[illegible] ويقرره على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا من جميع
مخلوقات [illegible] ومعجزات [illegible] لانه لو لم يكن كذلك [illegible] الشارع تنازع الناس
في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الاخر وتلك المعجزات تدعو الناس الى
[illegible] ذلك الشارع ويحثهم على اجابته ويكون معتقدا له في مقالته [illegible] وذلك الشا
رع يتوعد المسيء بالعقاب العاجل والاجل ويعد المطيع بالثواب والشارع
الموصوف بهذه الصفات هو النبي فالانسان محتاج الى النبي وهو المطلوب
البحث الثاني في امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك
او فعل [illegible] مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة [illegible]
رابد

والشهاده القوى البدنيه فهو بعد من افعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من اجزا
فلم يغني عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعيه عن تحريك المواد
المحموده وتحليلها المواد الرديه ابطلت الغذا منه لو انقطع مثله منه في غير تلك
الحاله هلك واليه اشار في قوله لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضه وانما قلنا هو مقرون بالتحدي ولو طلب الى
راة لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرون
بالتحدي وانما قلنا مع عدم المعارضه ليتميز عن السحر والشعبذه فعلم مما ذكرنا
ان هو بين التعريفين ما يجب ان يزاد على ما قال المصنف في تعريف المعجزه حتى يكون
منطبقا عليها اذا عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان
يمسك النبي عن القوت مدة غير معتاده وهو مع ذلك محفوظ القوه وهذا جائز
بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنيه فوقفت القوى
البدنيه عن افعالها كالهضم والشهوه والتغذيه وما يتعلق بها فلم يتحلل من البدن
شي ما يتحلل من غيره فلم يحتج البدن الى بدل ما يتحلل اعني الغذا الا ترى ان المريض
بالامراض الحاده لما اشتغلت قواه الطبيعيه عن تحريك المواد المحموده وتحليلها بتحليل
المواد الرديه ابطلت الغذا مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه في غير
تلك الحالة هلك والى ما ذكرنا الاشاره في قوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند
ربي يطعمني ويسقيني . وان يخبر الخ . الفعل الخارق للعاده اما ان
يكون فعلا لسانيا او فعلا بجارحة اخرى اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب
بسبب ان يقع للنبي في اليقظه ما يقع لغيره في النوم من الفراغ عن الاشتغال

ينصرف البدن فتتصل نفسه لقوتها وتفارقه عن الشواغل البدنيه وعلايقه
عن الكدورات البشريه بالملايكه العظام اعني الجواهر الروحانيه الشريفه
التي فيها صور الموجودات كلها فتنتقش في تلك الملايكه العظام من صور الجز
ييات الواقعه في عالمنا هذا كانطباع صور مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ار
تفاع الحجاب بينهما فتدرك ما عندها من المغيبات على وجه كلي وانما انتقشت
صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب اعني المجردات الروحانيه لوجودات الجزئيات
ومدركه لذوات الجزئيات ومدركه لاسباب الجزئيات اعني الحوادث اللاحقه
المتادية الى الحوادث السابقه فيكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد
مرتسمة في العقول واذا انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فيتصل بتلك
الصور من النفس الى القوه المتخيله فتحكيها بصور جزئيه مناسبه لها ثم تنتقل
تلك الصور من المتخيله الى الحس المشترك فترى تلك الصور كالمشاهد المحسوس
هذا هو الوحي وربما تعلق النفس ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما
من شخص مرئي عليه وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب
الالهيه بهذا الوجه اذ يستحيل نزول العقول لانها ليست بشخص ويتكلم بكلام و
اما الثاني فهو الفعل بجارحة اخرى فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يقدر بذلك فوق
الطاقه فمثل ان ينبع الماء من بين اصابعه كما نقل عن نبينا صلعم وانشق له الما(?)
من بين اصابع النبي وبنانه كما نقل عن نبينا صلعم وذلك الاقتدار انما هو للنبي
بسبب ان يسلطه الله تعالى على الكاينات فتتصرف نفسه فيها بارادته صورة
وايجادا واعداما(?) كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما في عنصرها ليست مزاجه الخاص

ويشارك مزاجه وكذا العنصر في لسعة الا تكون نفسه اقوى على التصرف
في ذلك العنصر من التصرف في منفرا وسبب من الاسباب وان لم يعلم ذلك
السبب بحقيقته واذا كان كذلك فيعطي العنصر ما يشاء وهذا التقرير في المعجز
المحق على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى التطويل لان الله سبحانه
وتعالى قادر وعالم بالاخبار ويخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجز وارسال
الملك اليه وانزال الكتب عليه الثالث الخ البحث الثالث في اثبات
نبوة نبينا عليه السلام دل على نبوته وجهان الاول انه عليه السلام ادعى النبوة بالتواتر و
اجماع الامم على ذلك واظهر المعجزة وهي ثلثة انواع لان معجزات الرسول عليه السلام
منقولة الينا بالتواتر اولا والثانية فعلية او حسية اما انه اظهر القسم
الاول من المعجز فلانه اتى عليه بالقرآن بالتواتر وتحدى به لانه عليه السلام طلب المعارضة
من الفصحاء اذ قيل وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
الآية وهي دالة على التحدي بسورة واتفق ذلك على النهاية فيه ولم يعارضه احد
عجزوا عن ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت
المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك المعارضة اولى من اشتهار القرآن لانه
لا يبقى لا شبهة وتلك المعارضة قاطعة فعلم ان القرآن معجز متواتر قلت
انه اظهر المعجز المنقول الينا بالتواتر عليه السلام واما انه بالمعجز الفعلية وذلك
على نوعين الاول انه اخبر عن المغيبات المستقبلة واخبر عن المغيبات الماضية و
القسم الاول ايضا قسمان قسم ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار اما الاول
ورد في القرآن فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من

بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني مكة وكان كما اخبر وسميت مكة معادا
لان معاد الرجل بلدته وذلك لان الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود اليه ومنها
قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى
قوم اولي باس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعاهم ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم
وعند بعضهم فارس وقد دعاهم عمر ابن الخطاب الى قتالهم وعند بعضهم
اصحاب صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعاهم علي الى قتالهم وح يكون معنى
قوله تعالى او يسلمون او ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين اي
ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما
استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واو
رثهم ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر المراد منه الصحابة
بقوله منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا خائفين و
امنهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الملك وكانوا خائفين في صدر الاسلام و
قد انجز الله وعده لهم واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها قوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة الخلفاء الراشدين كذلك الثلثين ومنها
قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد
النبي بهما ومنها قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يا عمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم
صفين في حرب البغاة مع علي رضي الله عنه ومنها قوله عليه السلام للعباس حين اسر النبي عليه السلام

وطلب الفداء لنفسه ولابني اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث و
احتج العباس بانه ليس عنده من الفداء وقال لا مال لي فقال النبي صلعم اين المال الذي و
ضعت عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت ان اصبت في سفري
هذا فلعبد الله كذا وللفضل ابنه كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم بهذا
احد غيري وانك رسول الله واسلم صلعم والفضل ومنها اخباره عن موت النجاشي
في اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة رض روى ان النبي صلعم نعى الناس
بالنجاشي في اليوم الذي مات فيه وقال للصحابة صلوا على اخيكم النجاشي فخرج بهم
الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم شاعت بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم
ومنها اخباره عما يحدث من الفتن والعلامات اشراط الساعة فانها مذكور
في كتب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح وفي حسان من بابه يبدو في
اولها ان ابا بكرة رض روى عن النبي صلعم قال لا ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة
عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين
فاذا كان في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على
شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة يأخذون في اذناب البقر والبرية و
هلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان
كما اخبر ان المراد بذلك المصر هو بغداد وكون ذلك الغائط قبل بغداد المدينة يسمى
بالبصرة لان بابا من ابوابها يسمونها بباب البصرة والدليل على ان المراد بذلك المصر بغداد هو
البصرة لانا النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو شط من شط العرب
وليس عليه جسر بل انما هو على نهر بغداد وهذا حالة بنو قنطوراء لان المراد

بنو قنطوراء الترك فذلك لان قنطوراء جارية ابراهيم صلعم والترك من نسلها
وقد تفرق اهل بغداد في ذلك الوقت ثلث فرق كما ذكر النبي صلعم ومنها اخباره
العلم بكشفه وكم عليها مانع ماكتب الطوسي في حكايتها وكاخباره النبي صلعم عن نار
بصرى وهي مدرسة من مدارس الشام فانها انها من الآيات فان النبي صلعم قال
لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما
اخبر فان في ايامه قد اشتعلت نار في ارض الحجاز وعدة اخبار فلقبنا قالت
رويت من بصرى والعلما والنبي صلعم باعناق الابل بالمضات وهذا شا
ئع فاشي بين الناس فان ذلك اخبار زاد جمع عظيم من الحاج والان اكثرهم باقون
متفرقون في البلاد واما القسم الاول وهو الاخبار عن المغيبات الماضية كاخباره
عن ما وقع من احوال بعض الاولين كالقصص المذكورة وذكر اخباره عن المغيبات
لان ذلك كان من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما النوع الثامن
معجزاته العقلية فبلوغه في المبلغ العظيم من الحكم النظرية والعملية بل جميع العلوم
العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بعينه يدل عليه اتيانه بكلام
عجز الاولون والاخرون عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل
على جميع الحكم العلوم العقلية والنقلية بلا تعلم من احد وممارسة لكتب المعتبرين
فهذا اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما علم صلعم انه الى المعجزات
اكثر ما ذكر كانشقاق القمر فان انس بن مالك رض روى ان اهل مكة سألوا
رسول الله صلعم ان يريهم آية فأراهم القمر شقين حتى راوا حراء بينهما ولهو
حنين الجذع وتسليم الحجر على النبي صلعم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول

في القرآن

صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه
الآن وفي المشكل هذا الحديث سطرا فصدق هذا الكلام موقف على سوته فانا
نبأ به دون وكنبوع الماء من بين اصابعه عليه لانه قال جابر عطش الناس يوم
الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه
وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي صلعم يده
في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا
فقلت لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا لكنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
فانه قال جابر كان النبي صلعم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما
صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان
تنشق فنزل النبي صلعم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت
حتى استقرت وبكى لما فاته من كثير العلم وقلة العلف يعلى بن مرة الثقفي
قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله صلعم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى
عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي صلعم فقال اين صاحب
هذا البعير فجاء فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت
ما لهم معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة
العلف فاحسنوا اليه ومعنى الحديث لما امكن ان تعلق بالحديث ذكرناه و
قوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت وجرانه البعير مقدم
عنقه من مذبحه الى منحره وكشاة المسمومة فانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة
كما روي عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله

جمع سارية وهي الاسطوانة

بالمشروح

صلعم فاخذ رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال
رسول الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال اسممت هذه
الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قال
فما اردت من ذلك قالت قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه
فعفى عنها رسول الله صلعم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكره في كتاب
دلائل النبوة فانها وان لم يبلغ كل واحد منها لكن مجموع الروايات بلغوا حد التواتر
فالمشترك بينها وهو الاتيان بالمعجز متواتر كاف في شيء مع ما بين وقد ثبت ان محمدا صلعم
ادعى النبوة واظهر المعجز فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجز نزل
منزلة تصديق الله اياه ولان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا
الملك ان كنت صادقا في دعواي فليخالف هذا الملك عادته ويقوم من مقامه فعل ذلك
على وفق دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فليخالف
عادتك وتقوم من مقامك وتقعد كذا وكذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى
العلم بتصديق الملك اياه وجزموا بالضرورة بصدقه في دعواه ولا يقال بانه كان اتفاقا
فيها ... الملك سوى الله فكذا ههنا اذ ليس ثمة فاعل الا الله فهو صادق
... الكذب على الله تعالى ... فثبت بما ذكرنا انه نبي
والصواب ... الوجه الثاني انه علم ان جميع سيرته وصفاته المتواترة كلازمة الصدق
فانه احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر عنه
الكذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره وكان هو احسن من متاع الدنيا مع
الاحتياج اليه فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك الـ

ثم بلغت اليهم وكسى به في العادة حتى انه تعالى [illegible] عليها فقال ولا تبسطها كل البسط
وشجاعته في الغاية الى حد ما فر قط عن احد وان عظم الحرب منذ يوم احد ولقد قال
البراء والله اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به يعني النبي و
هذا يدل على انه كان قوي القلب مع اعداء الله تعالى كقوله تعالى والله يعصمك من
الناس وفي كالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت
جوامع الكلم وكالاصرار على دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال
ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه لم يطرأ في عزمه فتور ولا في امره تقصير
واستغنى عن التعليم الاول البتة ومعلوم ان الامر لا يمكن الا ان يكون بالخبر وكالترفع
عن الاغنياء واهل الثروة والتواضع مع الفقراء والمساكين لا يمكن ان يجتمع الا لا
نبيا او متفقا لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات في ذاته وكان اجتماعها في ذاته
من اعظم المعجزات واقوى الدلالة على نبوته عليه. قالت البراهمة الخ. قالت
البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسول لان حسنه العقل [illegible] الرسول لان ما كان
حسنه العقل مقبول سواء ورد به الرسول او لا وان قبحه العقل فكذلك لان ما
قبحه العقل مردود سواء ورد به الرسول او لا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه يتوقف
فيه فكذلك لان ما يتوقف العقل فيه [illegible] حينئذ الى جانبه بلا انتفاع به لما يعرفه
العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس مثلا كان له الانتفاع
به حسنا والا لزم تكليف ما لا يطاق وانه محال لا يليق بالحكمة [illegible] الانتفاع
به [illegible] الاستغناء عن الانتفاع به [illegible] ان ما
لا يكون في محل الحاجة [illegible] الانتفاع به لانه اقدام على ما [illegible] من غير حاجة

اصلا

ابتداء واذا كان كذلك فاحتاج في العقل [illegible] ويدعي النبي قلنا الجواب من وجوه
الاول انا لا نسلم عدم الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوائد لا تحصى منها ان
يعرف [illegible] ويؤكدها بالعقل في الامور التي يجزم العقل بها بواسطة الحجج ويزيل الشبه
التي تضعف دفعها وان ارشدنا الى تجويز ما يتوقف العقل في تجويزه ولا يجزم به كبعث
الاموات واحياء الجنة والنار فان العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فاذا اخبر
عنه بالوحي صح جزمنا به ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل في حسنه ونفي حسنه
كالاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدرك حسنه او نفيه من حيث انه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه [illegible] الا السعد بحسن فاذا
حسنه الشرع عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا بان بين ما عليه الطاعات
[illegible] وكيفيتها على التفصيل ليحصل به قطع عذر المكلف من كل الوجوه كما قال
الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل او يمكن ان يتعذر المكلف بحجة و
[illegible] وان كان اصل الطاعة في العقل واجبا لكنه تعالى ان خلق العباد [illegible]
[illegible] وكيف [illegible] فضل النبي عليه [illegible]
[illegible] النبي وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود والمكررة
في اوقات متتالية كالصلوات [illegible] ولذكر المعبود [illegible]
انقضاء الطاعات الغير المذكرة للمعبود كالزكاة وصلة الرحم والترحم [illegible] ونحوها
ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحفظ النوع كما [illegible] في هذا الباب و
منها ان يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج والحياكة والبناء
والفلاحة والخبز والطبخ وغيرها والصناعات النافعة الممكنة لامر المعاش و

لكن اما نافعة في الحروب كصنعة الدرع كما قال الله تعالى في داود وعلمناه صنعة
لبوس ليحصنكم من باسكم الاية او في البحر كما قال الله في نوح عليه واصنع الفلك با
عيننا او في غيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات على التجارب مما يؤدي الى ضرر
عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان علم منافع الادوية المخلوقة في الارض مما
كونها نافعة في بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير ذلك من فوائد الادوية مما
هو مذكور في الكتب الطبية علمها بلا تعب وظاهر ان التجربة فيها كثيرا ما يفضي الى
الهلاك وان يعلم خواص بعض الكواكب انها سعيدة والبعض انها نحسة لا يعرف الا بالوحي
فان تلك الخواص الكثيرة لا تحصل بالتجربة لا تفي بها الاعمار لان العلم التجربي بذلك انما يحصل
بعد تكرر الادوار والاعمار البشرية لا تفي بها الوجه الثاني سلمنا ان العقل في الجملة كاف
في العلم بحسن الاشياء وقبحها لكن علم ذلك الكامل من العقول لكن جميع العقول غير كاملة
متفاوتة في الكمال والكامل نادر فلا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب
حسب عقولهم ولهذا قال النبي صلعم كلم الناس على قدر عقولهم   قالت اليهود
الخ قالت اليهود لو كان نبيكم محمد نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك
لان من اقواله ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون قد بين
في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون قد بينه فان بينه لزم ان ينقله ما لا نهاية له وان لم
يبين ذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما اشتهر اصل دينه لكنه ليس كذلك لانه لو كان
متواترا لما امكن لليهود انكاره وان لم يكن مبينا في شرعه انه سينسخ بل كان
في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة
محمد صلعم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاول فلانه ح واما الثاني فلان الالزام عليكم وان لم يكن

في شرعه ما لا يدل على النسخ ولا على الدوام يكون شرعه غير مؤبد لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان اليهود متفقون على ان شرعه
كانت مؤبدة على الخلق بذلك الشرع الى زمان عيسى عليه السلام فانا
قد نعلم بان شرع موسى عليه غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد عليه السلام ولهذا المطلب
قلنا في الجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى عليه ما
يبين انه سينسخ قطعا فقوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر وذلك كما تواتر اصل
دينه قلنا لا نم بل انما يتواتر كما تواتر اصل الدين اذا لم يتوفر الدواعي الى
نقله لو توفرت الى نقل اصل الدين او كان في شرعه ما يدل على الدوام قلنا لا
نقطع فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكر بلفظ التأبيد
ليدل على طول المكث او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانه لو اعتقدوا النسخ لكان عمر موسى لا
كانا عملهم به كاملا فانهم اذا اعتقدوا دوامه كان هذا الجواب نظرا
الى هذا الاحتمال قايم في شرع محمد عليه السلام   الرابع الخ   البحث الرابع في
عصمة الانبياء وفيه مسائل اتفق الجمهور على عصمتهم من الكفر والمعاصي بعد
الوحي الا ان الفضلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا
عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم اخرون جوزوا عليهم
اظهار كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك
لانا عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة
حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه يؤدي الى اظهار
الكفر عند الخوف من القتل لكان اولى الاوقات به عند اظهار الدعوة لان الخلق

[illegible]

في هذا الوقت بل كونهم مستكرين من يدي مثلا كه وجوزت الخوارج الكفر وقت الى
الرجعة لا بالحق في هذا الوقت وحكم نبوته الى اخفاء الدين بالكلية وكذا بها
بالعقوبة والحشوية جوزوا عليهم الاقدام على الكبائر وقوم منعوا منه عمدا
اي لم يجوزوا عليهم الاقدام على الكبائر عمدا وجوزوا تعمد الصغائر منهم
واصحاب المعتبين اي الاشاعرة لم يجوزوا الكبائر عليهم مطلقا اي لا عمدا ولا
سهوا وجوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا الاتباع اتباع ما صدر منهم ولما انه
لو صدر من الانبياء كفر او كبيرة يلزم امور سته الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله
تعالى واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير يرجع اليه والامر للوجوب واذا كان
كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبيرة وانه باطل اجماعا وفيه نظر
فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر منهم في غير حال التقية وعدم صدور الكبيرة
عمدا اذ الامر بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمامور على الوجه الذي صدر عن المتبوع
وذكر بعض ان يجوز عليها الكفر في حالة التقية والذنب سهوا او كلاهما جايز عليها اتفاقا
والثاني يلزم كون الانبياء معذبين باشد العذاب لان من كان اجل كان صدور
المعصية عنه افحش فيكون المستحق للذم اشد ولتلك امر ان الاول ما ذكره في
نساء النبي بقوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد في حدود الاحرار
فان حد الحر ضعف حد العبد وليس ضعف العذاب وزيادة الحد الا لزيادة
الكمال في نسبة به ... في الاحرار واذا كان كذلك تحقق صدور الذنب منهم اخس
مما صدر من عصاة الامة واذا كان كذلك كان حالهم في استحقاق الذم العاجل

التقية

والعقاب

والعقاب الآجل فوق جميع حال عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه
انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر منهم دون عذر او الذنب عمدا والثالث يلزم كون الا
نبياء من حزب الشيطان لانهم الخاسرون لانهم يفعلون ما اراد الشيطان
لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه ما عرفته والرابع يلزم ان لا
تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق لا تقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم قبلوا الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من عدول الامة وفيه
النظر المذكور والخامس يلزم ان يستوجبوا الزجر والايذاء لوجوب زجرهم اذ
الدليل الدال على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام لكن زجر الانبياء
وايذاؤهم غير جايز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والآخرة وفيه ايضا النظر المذكور والسادس يلزم ان ينعزلوا عن النبوة لان
المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه نظر
ايضا ... لا يقال المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لقوله
تعالى قبيل الآية انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا
ينال عهدي الظالمين فيعلم ان عهد الامامة لا في عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة
لانا نقول ان المراد بالعهد بالامامة ... يقتدى به والنبي كذلك انه وان سلم ان
المراد بذلك العهد عهد الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان العهد
عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة وان ثبت الملازمة من جواز صدور

اذا

بحاجم

يلزم الخ

بان الظالم

الكفر والمعاصي منهم ومن التوالي الستة وثبت بطلان التوالي الستة ثبت بطلان

ما ادعوه المشايخ صدور الكفر والمعاصي منهم واما قوله تعالى [illegible]

هذه الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب من الانبيا بوجوه منها قوله

تعالى خطابا لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم

من ذنبك وما تاخر فان هاتين الايتين تدلان على صدور الذنب منه عليه السلام اما الاول

فلان العفو يدل على تقدم الذنب واما الثاني فظاهر والجواب ان الذنب في هاتين

الايتين محمول على ترك الاولى لان حسنات الابرار سيئات المقربين وانما حمل

على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها قوله في آدم عليه السلام فان آدم كان نبيا بالاتفاق

وقد صدر عنه المعصية بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية من

الانبيا والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت قبل نبوته ويدل عليه الامران الا

ول انه لو كان حال الواقعة نبيا لوجب ان يكون له امة مبعوث اليهم لكنهم اتفقوا

على انه لم يكن له امة ح الثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان الاجتبا وهو النبوة فلعله

السنون كانت متاخرة عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي ومنها قول ابراهيم عليه السلام لما نظر

الى الكواكب هذا ربي فان ابراهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر

من الانبيا والجواب عنه ان ابراهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كما [illegible]

مثلا اذا اراد ان يبطل امرا فيفرضه ثم يكر عليه بالابطال [illegible]

هذا ومنها الكذب من الانبيا والجواب عنه من وجهين الاول ان ابراهيم لم يكن قاصدا

لاسناد الفعل الى الصنم فيكون كذبا بل قصد [illegible] الاستهزاء [illegible]

مثاله ما لو قال لك صاحبك وهو امي [illegible] كتبت كتابا بالخط [illegible] ماهر [illegible]

هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك في هذا الجواب تقرير ذلك مع الاستهزا

به لا نفيه عنك فكذا هاهنا الثاني ان ابراهيم اسند الفعل الى السبب الباعث لانه

بتعظيم الكفار للصنم حمله على ذلك والفعل كما يسند الى مباشره فقد يسند الى الباعث

عليه ايضا ومنها [illegible] علم النجوم [illegible] من نظرات النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في

النجوم والنظر في علم النجوم حرام فيكون ابراهيم مرتكبا للحرام والجواب عنه ان نظره

في النجوم كان الاستدلال به على حكم صانعه والتطرق الى مصنوعاته وهو من اعظم

الطاعات ولهذا مدح الله المتفكرين في خلق السموات والارض بقوله تعالى الذين يذكرون الله

قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض الاية ومنها

قوله اني سقيم كذب اذ لم يكن ح سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة من

الانبيا والجواب عنه ان ابراهيم لعله كان في تلك الحال سقيما او علم انه سيصير سقيما

فاخبر عن سقم حالي او سقم متوقع استقبالي وذلك جائز بلا كذب ومنها اخفاء يوسف

مرتبته عند ابيه [illegible] كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز صدور الذنب

من الانبيا لكونه [illegible] والجواب عنه ان يوسف [illegible]

[illegible] الاخوة [illegible] وكان قبل نبوته والانبيا

[illegible] بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم [illegible] فيجوز صدور الذنب عن

الانبيا والجواب ان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النسا مركوزة في جبلة

الرجال وتلك مخوفة اذ جبلها في الرجال [illegible] العفيفة [illegible]

منه يكون [illegible] بالسرقة [illegible]

اني لم [illegible] الجواب عنه ان ذلك [illegible] فلم يكن [illegible]

ومنها ما صدر من اخوة يوسف من ارتكاب الكذب في اخبارهم ابيهم وبيع يوسف
فان كلها كبائر مع انهم انبياء والجواب عنه لا نم انهم انبياء وان سلم انبياؤهم لكنهم لم
يكونوا كذلك حين صدور ذلك منهم بل قبلها ومنها قصة داود مع امرأة اوريا فانه قصد قتل
ابنه ليزني مع امراته كما قال الله تعالى بلسان الملائكة بغى بعضنا [illegible] وقوله
في زوجه اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب وكل منها كبيرة فدل ذلك على صدور الكبيرة على الانبياء لكون [illegible]
بهما العاق والجواب عنه ان تلك القصة لم تثبت على الوجه المشهور لان داود انما
طمع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه قتل اخيه فعلى هذا القدر عوتب عليه صحة لانه [illegible]
على انه لم يتمنّ موت اخيه ولا يخفى ما في المذكور في القرآن يحتمل ان يكون المراد منه غير
تلك القصة المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير تلك الآية وهلم جرا [illegible]
ملك انا كان نبا الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود الآية ان جماعة تسوروا
قصره ليقتلوه فلما رآهم داود خاف ما يقصدوه في الحصن انه لا يقتسم [illegible] ولو
كان من غير امرهم وهو المراد من قوله تعالى ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان [illegible] فقصدوا
من قتلهم فاستمروا خصومة لا اصل لها ليزعم انهم انما قصدوا لاجلها [illegible]
عنه انا نكفر عنه وبه المراد من قوله تعالى بغى بعضنا على بعض [illegible]
في الدنيا على الاخرة بما كما قال الله تعالى حكاية عن [illegible] ان هذا اخي له تسع وتسعون
نعجة الآية [illegible] ابهم لعدم [illegible] الى [illegible] الا [illegible]
اولي [illegible] الملائكة [illegible] بعضهم على بعض [illegible] على النساء [illegible]
والاخر [illegible] صدور الكذب من الملائكة وان كان من الكتاب المجيد [illegible]

يلزم

133

يلزم الالحاق الكذب بتلك النصوص الموجبة فان قلت قوله تعالى بعد هذا الى
داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب يوهم الابتلاء وقوله فغفرنا له
يوهم صدور الذنب منه قلت معنى فتناه امتحناه والامتحان انما كان لذلك لينظر
انه هل يتتبع منهم او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك جائز
والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله تعالى فغفرنا له ينافي ما ذكرتم
اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا
له لاجلهم او لشفاعته فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه هذا غاية ما يقال
في هذا الموضع ... واما قبل الوحي الخ ... ما ذكرنا من الاختلاف انما كان فيما هو
بعد الوحي فالاكثرون لا يجوزون الكفر عليهم لا يجوز عليهم لو وقع لكنه امتنع وبعض
من يجوز الكفر الذنب والاصرار عليه حيث يصيرون مشهورين بالعصيان [illegible]
يزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة حيث
يتوبون ويشتهرون حالهم بالصلاح والزهد عليه قصة اخوة يوسف انا سلم انهم
انبياء [illegible] بعد او قبل العصمة الانبياء من الذنب والمعاصي مطلقا [illegible]
[illegible] بعد الوحي وقبله لان الامام واجب العصمة كالنبي فالنبي اولى
[illegible] هذا انه على معنى العصمة المراد منها عندنا وهي انها ملكة
نفسانية تمنع صاحبها من الفجور ويتوقف على هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات لان العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام
بما في المعصية من الشقاوة وما في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم موجبا
رسوخها في النفس فتصير ملكة فتتأكد هذه الملكة في الانبياء بسبب اخرها تتابع

اعوج والبيان من الله تعالى على تذكر العلم والثاني ان الاعتراض على ما يصدر من
النبي سهوا هو بالعتاب على ترك الاولى فان عاتب عليه ولا يترك مهملا بل يعنف
عليه الا من هو لانه متى رسخت في النفس العصمة اعتنى اليه فتوسخ الاولى المتابع بل
كن جاركا واو التعنيف الخوف الملجئه على العذر التقليل صار اشد تاكيد الاولى
الاحتراز عن ورطة فيلزم تاكيد جمع العصمة وقد علم ان الشخص يمتنع صدور
الذنب عنه لاجل خوفه في نفسه او بن له ومنع هذا القول سوء ظن احد هما عقلي والا
عن نقلي اما الوجه العقلي فلو انه لو كان تعذيب العصمة كما كرم ما استحق المعصوم المدح
المدح على عصمته اذ لا اعتماد له في ذلك ولا امتناع تكليفه بشي من الاوامر والنواهي
لذلك واما الوجه النقلي فقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على ان يجب
ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله ايضا عطفا بالله
لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم يدل على ان ثبات النبي على العصمة امكن لانه
بل بتثبيت الله له والاقوال الى العصيان الخامس في البحث في تفضيل على
الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري والروافض
من خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من الاشاعرة
فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون
بتفضيل الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول ان الملائكة امروا بالسجود لآدم لقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا فيكون آدم افضل من الملائكة والا يلزم
ان يكون الله تعالى امرا بخدمة الافضل للمفضول وهو قبيح او الحكيم لا يامر الا بالخدمة
من المفضول الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لان آدم كان عالما بالاسماء

بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دون الملائكة فانه تعالى سأل الاسماء منهم
فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فيكون آدم عليه السلام اعلم منهم فيكون افضل
افضل منهم لان الاعلم افضل لقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر
انما تصدر منهم مع الموانع والصوارف عنه من الشهوات والغضب و
الوسوسة دون الملائكة فان طاعتهم جبلية ذاتية فيكون طاعة البشر اشق الثاني
ان طاعة البشر تكليفية مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وطاعة الملائكة منصوص عليها لقوله تعالى يفعلون ما يؤمرون والتمسك بالاجتهاد و
الاستنباط اشق لما يعرفه الشيء اشق من التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر
اشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم على كل المخلوقات
ترك العمل به في بعض لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران للاجماع على عدم تفضيلهم
فيبقى معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات ومن
جملتهم الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب. واحتج الآخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه ستة الاول قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق
يقتضي تفضيل الملائكة لان استعمال مثله لا يستعمل في الاستنكاف فلا يقال لا يستنكف الوزير
من خدمتي ولا السلطان والاستعمال حكمه والصواب عندنا بالاعم انما هذا السياق

يدل على افضلية الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة الاستنكاف وهو حصول المسيح
من غير اب صادق في الملائكة اكثر لانه متحقق بلا اب ولا ام فكانه قال هم اولى
بان يستنكفوا اذا كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا
ذلك لكن ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية الملك من عيسى عليه السلام لا من محمد صلعم فان الا
مقدم من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل الثاني الجواد [illegible] ذكرهم
في القران على ذكر الانبياء يدل على افضليتهم وهذا ظاهر والجواب عنه انه انما
يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من الادنى الى الاعلى اما لو رتب على العكس فلا يلزم
ذكروا ايضا متمسكين بالاية السابعة فانه قدم المسيح على الملائكة الثالث قوله تعالى
في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم عن طاعته
على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا الاستدلال الا مع تفضيل
الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول
الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين والجواب عنه انه لم لا يجوز
ان يكون المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يستكبرون عن طاعتي فان البشر مع غاية
ضعفهم يستكبرون ونحن ما يلزم الا ان يكون الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا
منهم اذ المراد ههنا الافضلية وهذا لا يجري الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فهذا يدل على ان حال الملك اشرف و
قوله تعالى حكاية عن ادم مع زوجته ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل
على ان منصب الملك اعظم والجواب عن الاول انا لا نسلم ان قوله لا اقول لكم اني ملك
يدل على افضلية الملك بل يدل على ان الملك لا يمتنع التوفي والنبي بمنعه بدليل قوله

انا اجمع

135

عجائب السموات واحوال الملائكة وانواع الحيوانات في الارضين لان الاول امرا اكثر
مسائل لها واعلم بالعلوم النقلية فلما لان الاسماء كلهم لو عرفوا اكمل [illegible]
[illegible] الملائكة و[illegible] محمد صلعم [illegible]
[illegible] من جميع الاسماء [illegible] محمد صلعم افضل من جميع الانبياء
[illegible] الافضل [illegible] الجواب [illegible] المتعلم [illegible] ولا يلزم الا فضيلة
مطلقا ولا [illegible] تلك العلوم التي ذكرتم [illegible]

انه تبع الاما بوحي الى ومن الاية الثانية انها لا تدل على تفضيل الملك على ادم مطلقا او
لا يدل عليه الا عند مخاطبة ابليس دون فالك الاجتبا اي مس الملك معلم النبي بقوله
تعالى في شان محمد عليه السلام علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى النبي بقوله
تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبي لوجهين المعلم افضل
من المتعلم وهو ظاهر وكذا الرسول افضل من المرسل اليه فيما ساعي النبي بالنسبة
الى امته والجواب عنه ان المعلم افضل المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الا
فضيلة من وجه ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس على النبي بالنسبة
الى امته باطل لان الفرق ظاهر وهو ان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون
حاكما عليهم فذلك الشخص افضل منهم اما اذا ارسل واحدا الى شخص للاعلام
جاز ان يكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل الملك غلام الوزير اليه
والسادس هو ان الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل والافات النظرية لكنها
علومهم كلية فطرية امنة من الغلط بخلاف علوم البشر وعن الرذائل والافات
العقلية لكونها مطهرة من الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة
دون البشر وهو ظاهر والملائكة مطلعة على اسرار الغيب لاطلاعهم على مستقبل
الاحوال اي اخوته دون البشر والملائكة قوية على الافعال العجيبة كالتيس والزلازل
القوية من غير فتور واخلال معه بخلاف البشر والملائكة سابقة بالخيرات على
البشر لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبطة بها بخلاف البشر والملائكة ساحقة
مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما
يؤمرون عاكف على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون

خلاف البشر والجواب عنه ان براءتها من الرذايل البشرية والبلية والملائمة على
الغيب انما يصح ان لو كان الجزاء والملائكة العقول كما ذهب اليه الحكماء ومن تبعهم
وقد كانه من طايفة المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انه
افضل من الانبياء ام لا واما قولهم على الافعال القوية فلا يدل على الافضلية التي
هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت واما ما ذكر من انتظام العالم بها فانما يتعلق
بالعقول دون ما نحن فيه واما ما قالوا انها كانت اولا لكن ليس لهم من ذلك
شيء لكونهم مجبولين عليها فيكون طاعة السادس الخ البحث السادس
في الكرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين البصري فانه جوزها والا
ستاذ ابو اسحاق الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقوله
الاستاذ مرفوع عطف على المعتزلة واما ساير الاشاعرة فيثبتونها بناء على جواز
الكرامات وهو انها امر يمكن لا يمتنع لكنها وقعت لوجوه الاول قصة آصف فان
احضاره عرش بلقيس في طرفة عين قبل ارتداد الطرف امر خارق للعادة وليس
نبيا اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فانها حملت من غير ذكر
وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات والكرامات
من الانبياء فوقوع مثل الخوارق من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب
الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف بلا طعام ولا شراب مدة
وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا من باب الكرامات واحتج المنكرون بانه لو
جاز فان خوارق العادات لو ظهرت على الاولياء لالتبس النبي بالمتنبي لعدم
تميزها منهم قلنا في الجواب عنه لا لم الالتباس النبي بالمتنبي لتميز النبي عن

137

غيره بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات عبارة عن خوارق العادة
التي لا يكون مع الدعوى والتحدي الباب الثاني في الحشر الخ
الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار والثواب والعقاب والشفاعة
وساير السمعيات بما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثامن فانه
انما اورد في هذا الباب لان حاجة القوم انما جرت بسلكه في سلك هذه السمعيات
وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جايز خلافا
للحكماء والكرامية وابي الحسين من المعتزلة لنا على جوازها هو ان المعدوم لو امتنع
وجوده بعد عدمه فاما ان يكون ممتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته
لم يلزم انا لا يه هذا اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته ومع منع وجوده ابتداء
وانه باطل او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا بعد ان يمكن ان يعاد
فلم يمتنع لكونه ممكنا وجوده بعد ان يعاد وذلك الغير المقتضي لامتناع وجوده
بالنسبة الى ذاته بحيث عليه فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب او لانه من الامكان
وجوده وفيه نظر لا باعتبار انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته ...
... ابتداء ... الا ذكرا ... يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده
الاول احتج المنكرون لا مكانها القول واحتجوا على امتناعه بوجوه
منه الاول ان المعدوم نفي محض لانه لا يبقى له ماهية ولا هوية فلا حكم عليه بامكان
الاعادة ولان الحكم عليه بالامكان يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة
المعدوم لصيرت المعاد حال متوقفة من مثله المبتدا معه اي تتميز الثاني منه
الاول كان موجودا معه في الوجود الاول ... يلزم عدم الامتياز بين الاشخاص
المتماثلة

والوجه الثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته
في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوع وجوده في ذلك الوقت واذا امكن اعادة
وقته الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدأ لانه موجود
في عين وقته الاول ومعادا لان المعود في ذلك وكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا
معا محال والجواب عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه ببديهة
الحكم عليه فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من
ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك المحكوم عليه [illegible]
له ثبوت معقول فالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على ما [illegible] لذاته [illegible] ان يعتبر حالا
فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا معقول فالحكم على الممتنع كالحكم على شريك
الاله فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا [illegible] نفس العدم فانه
يحكم عليه بانه يقابل الوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل [illegible] ان لزوم ثبوت
في [illegible] المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي [illegible]
الثلثة وان اراد به الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه [illegible]
مثلين فهما يمتازان بالتشخص في الخارج لا في الذهن وان اشتبه علينا الامتياز [illegible]
كبيضتين متساويتين في [illegible] الذهن اذا عرفت [illegible]
[illegible] تمييز احدهما عن الاخر بالتشخص [illegible] لاشتراكهما في تمام
الماهية [illegible] لم يكونا مثلين بل يكون احدهما غير الاخر [illegible] واذا كانا متميزين
بالتشخص [illegible] الوجود الاول [illegible] في الوجود الثاني [illegible] لزوم
محال والتحقيق [illegible] ان المبتدأ [illegible] في الماهية [illegible] في التشخص فلا

لكان

134

كان المراد بالمثل المثل المفسر بالتفسير الاول فلا نم عدم الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان
مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص وان اريد به المفسر الاول فلا نم [illegible] لان
بالتفسير الثاني [illegible] الاول والازم عدم الامتياز بين
الاثنين وعن الوجه الثالث هو انا لا نم انه لو امكن اعادة وقته الاول لكان مبتدأ اذا
اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فان كان كون الشيء مبتدأ امر عارض للشيء
باعتبار ذلك الاعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث آخر [illegible] المعاد او هو
مسبوق بحدوث [illegible] حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم [illegible] لان ذلك الاعتبار [illegible]
يكن حاصلا للمعاد [illegible] معادا مع جميع عوارضه التاسع البحث الثاني
في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى [illegible] الابدان بعد موتها وتفرق اجزائها لان
الاحياء ممكن والصادق [illegible] اخبر عنه وكل ما هو كذلك فهو حق والاول [illegible] الصادق
صادق فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان الاحياء ممكن عقلا لان الامكان
بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة
للحيوة لانها اتصفت بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فيكون الاجزاء قابلة
[illegible] بالنظر الى قادرية الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى عالم باعيان [illegible] اجزاء كل
شخص [illegible] التفصيل [illegible] انه تعالى عالم بجميع المعلومات [illegible]
الحيوة [illegible] ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني وهو ان اخبار الصادق عنه فلانه ثبت انه [illegible] كان يثبت المعاد [illegible]
[illegible] واشار اليه في الكتاب الالهي جوابا لقول منكري الاعادة [illegible]
العظام وهي رميم حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق

تعليم الاعادة بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة او الخلق بمعنى
المخلوق معناه انه عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها قيل
الخ عارض منكر والبعث الا بكل المذكور بما حقيقته بوجهين الاول ما قيل من
انه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزءا من الاكل فالجزء الماكول اما ان يعاد في الاكل
فقط او في الماكول منه فقط او فيهما جزءا لبدنيهما محال واياما كان فلا يعود احدهما
بتمامه الثاني المقصود من البعث اما الالام للمبعوث او الالتذاذ او دفع الالم عنه
والكل منتف فالقول بالبعث باطل وانما قلنا ان كلا منها منتف اما الاول وهو الالام فهو
لا يليق بالحكيم لان تعذيب الحيوان بلا فائدة محال واما الثاني وهو الالتذاذ فلوجوده
لان كل ما نتخيله لذة علمنا انه ليس الا دفع الالم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام
ليس يلتذ به الا وقع الم الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغيرها من اللذات
وح لا يحصل الاول والثاني فهو دفع الالم وهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا
لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيصح البعث واجيب الخ الجواب
عن الوجه الاول سوقف على مقدمة وهو ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر
الى اخره وهي الانسان حقيقة ولا يقع التفاوت فيها فالا [illegible] واجزاء فضلية اي
ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقة
ما منه في الخالص او اعرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من الانسان الاجزاء
الاصلية التي هي الباقية من اول عمر الانسان الى اخره وهي الحافظة لتشخص الانسان
واما التشكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن المعقول على الا
نسان في اكثر الاحوال فانه لا [illegible] واذا [illegible] في الانسانية واذا كان كذلك فالجزء

الماكول

الماكول

الماكول جزءا اصليا من الانسان الماكول منه فيعاد فيه لا في المتغذي وهو الاكل واذا اعيد فلا
يعاد ولكن اجزاء في الاكل ويعاد في الماكول منه وح لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا
بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء الماكول جزءا اصليا من كليهما وهو بين الفساد
ومن الوجه الثاني انا لا نسلم فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا لما عرفت وان سلم ان فعله
تعالى يستدعي غرضا ثم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ وقوله لان كل لذة في
الدنيا فهو دفع الالم قلنا لا م والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما
يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون على دفع الالم ونحن
لا نعرفها وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لا نسلم ان لذات الاخرة يكون كذلك اذ
يجوز ان يكون لذات اهل الجنة في الاخرة مشابهة للذات الدنيا في الصورة لا في
الحقيقة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الاخرة كذلك
تنبيه الخ هذا اشارة الى ان القول بالمعاد الجسماني ليس موقوفا على اعادة المعدوم
لانه لا يثبت بدليل عقلي ان الله تعالى يفرق الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى ذلك
متمسكا بان الاجزاء تفنى وكل شيء هالك يعدم بحجة قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك هو
العدم فيلزم ان الاجزاء تفنى وهو المطلوب وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفنا
بل هو عبارة عن اخراج الشيء عن صفة الانتفاع فهلاك الاشياء هو تفريق اجزائها لا اعدامها
والاشارة بقوله فان التفريق ايضا هلاك الثالث الخ البحث في جواز وجود
الجنة والنار حالة بقاء وجود الجنة والنار ان الجنة والنار غير موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين
فاما ان يكونا في العالم الذي نحن فيه او في عالم اخر فان كانتا في هذا العالم فيكون
اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الاجرام التي تجري فيها الانهار والسواقي التي فيها [illegible]

في الافلاك تقتضي خرقها وما هو الا لتقاطع الاجسام الفاسدة وذكر بيانا ان الافلاك لا
تقبل الخرق فلا ملاقي لها مع شئ من الفاسدات واما في عالم العناصر اعني ما دون
فلك القمر فلانه ايضا باطل اذ لو كان كذلك لكان الحشر في هذا العالم التناسخ ولو كان
كذلك لكان الحشر تناسخا لانه تعلق النفس ببدن اخر اذا فارقت بدنها الاول والسابع
[illegible] وان كان في عالم اخر فهو ايضا باطل لما بين الاول ان العالم [illegible] ان الافلاك و
كليات العناصر [illegible] كذلك وقد فرض عالم اخر لكان كريا او يكون فيه جهة العلو
والسفل يتحدد ان بجسم بسيط كري كما ذكرنا في اثبات تحدد جهات هذا العالم [illegible]
بينهما خلا [illegible] وايضا العالم الاخر لو حصل فيه الجنة والنار
لحصل فيه العناصر [illegible] بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل فيه العناصر
كذلك كانت مماثلة لهذه العناصر واذا كانت مماثلة لهذه العناصر يكون طالبة
الا حياز هذه العناصر [illegible]
[illegible] ان كان طبيعيا [illegible] الاحياز [illegible]
[illegible] وان كان قسريا [illegible] ان يكون تلك الاحياز [illegible]
لها وكلاهما محالان والجواب الخ والجواب منها انه لا يجوز ان تكون
الجنة في هذا العالم [illegible] في الافلاك [illegible]
[illegible] عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء
السابعة لقوله [illegible] سقف الجنة عرش الرحمن [illegible] ان العرش فوق الافلاك [illegible]
[illegible] كانت الجنة في الافلاك يلزم الخرق [illegible] على الافلاك قلنا امتناع الخرق على الافلاك

137

امتناع الخرق على الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان تكون النار في هذا العالم
ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا م والفرق بين
الحشر في هذا العالم وبين التناسخ فان الحشر عبارة عن رد النفس الى البدن الذي
كان لها اولا [illegible] المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ
رد النفس الى البدن [illegible] ما ذكرتموه سلمناه لكن لم لا يجوز ان تكونا
في عالم اخر قوله لان ذلك العالم يكون ايضا كريا قلنا لا م ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون
بسيطا ولو كان بسيطا فلا م انه يكون كري الشكل ولو كان كريا و يحصل بينه وبين
[illegible] خلا فلا م استحالته فان ذلك مبني على وجوب [illegible] كل جسم محيط بالاجسام [illegible]
على استلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة كما
عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم ملتصقين او
كرويين في نحن كره اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء [illegible] قلنا لا م انه لو حصل في ذلك
العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم [illegible] وجوب تماثل [illegible]
[illegible] في تمام الماهية ممنوع لامكان اختلافهما اما في الصورة او الهيولى وان حصل
الاشتراك في الصفات والعوارض بان يكون [illegible] ذلك العالم [illegible]
[illegible] هذا وكذلك القول في سائر العناصر بجواز اشتراك المختلفات بالذات
في الصفات واللوازم [illegible] الخ هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار الخ
والنار مخلوقتان الان فقال ابو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار [illegible] وجود الجنة
والنار الان كقوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
اخبر عن اعدادهما [illegible] بلفظ الماضي فيكون الان واقعة والا يلزم الكذب

على الله تعالى ومفوع لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة موجودة لكان عرضها
مساويا لعرض السموات والارض او هو عرضها في مجموع احيازها كون السموات والا
رض حاصلتين فيها يلزم تداخل الاحياز فعلم بان الجنة الموصوفة بهذه الصفة
لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الماهية ولا يلزم من
ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع
عدم تساويهما في المقدار وانما قلنا ان المراد به المشابهة تشبيه عرض الجنة لعرض
السموات مقطوعا دون المساواة في المقدار لو تعين الاول ايراد كاف التشبيه في
الارض قوله تعالى كعرض السماء والارض وكذلك يعتبر ما قلنا انه ان عرض الجنة لا يكون بعين
عرض السموات والارض لانه لا يقام عرض هو العرض بل مثله واذا كان
كذلك يكون المراد من ذلك التشبيه معنى وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه المؤكد
بل في الماهية فلو كانت جنته [illegible] لا يكون فيه عظمه فلا يطابق
معنى مقتضى الحال الحال اذ الباري تعالى في معرض بيان عظمة الجنة فان قلت المراد
فلو ان عرض الجنة مساو لعرض كل واحد منهما لا لعرض مجموعهما [illegible]
غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا لعرض واحد منهما لكان عرض كل واحد
منهما مساويا لعرض الاخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لكن ذلك
باطل لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة الى عرض
البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة بين السماء السابعة والعرش كما دل عليه نص
الكتاب وح جاز ان يكون ما بينهما فضاء يكون عرضه مساويا للسموات والارض ويكون

مشغولا

مشغولا لا برياض نزهته وحدايق رايقة تجري فيها الانهار وبوجودهما النار
وبكونهما الجنة والنار الآن قوله تعالى في صفة النار واتقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للكافرين بلفظ
الماضي فيكون باقيا واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو مح واخبار
الله تعالى عن اسكان آدم في الجنة واخراجه منها عند كل اهل [illegible] والمنع
على ان الجنة مخلوقة واذا كانت الجنة مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل
بالفصل قالا ح وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة
ليست مخلوقة الآن اذ لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لان الجنة مما سوى
الله تعالى وكل ما سوى الله فهو ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجنة
ينعدم فثبت الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة والتالي وهو عدم دوام
الجنة باطل لقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها وح يلزم من دوام الجنة وجود
ما كول الجنة [illegible] معقول واذا كان التالي باطلا يلزم بطلان
المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الان واذا كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم نفيها
[illegible] النار مخلوقة لعدم القائل بالفصل وهو الخلاف قلنا الجواب عنه
[illegible] الاول ان معنى هالك وكل شيء هالك الا وجهه فلو ان كل شيء مما
سوى الله تعالى هو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر
الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعن [illegible] ما سوى
الله تعالى فهو ممكن فكل ما وجوده مستفاد من الغير وكل ما يكون كذلك فهو
فاقر ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم فا

ان صفات الله تعالى فما سواه مع انها يستحيل ان تنعدم واذا كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان
كل شيء مما سواه فالعدم يتطرق عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام
هو قوله تعالى كل شيء هالك مخصوصا بقوله تعالى اكلها دائم معناه ان كل شيء مما سوى
غير الجنة يطرا عليه العدم اذ لو كان لم يكن هذا العام مخصوصا فالجنة ان
امكن ينعدم يلزم الترك به وان عدمت يلزم الترك بقوله تعالى اكلها دائم اما
اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما [struck through] معمولا وهو المراد
فوجب الجمع بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة
الآن طريان العدم عليها فهذا الجواب بالحقيقة منع الملازمة الثاني ان قوله
تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان
ماكوله لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه ان كل ما فني
من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان ينعدم
الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض اذ
المراد من عوده وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا الجواب بالتحقيق منع
بطلان التالي   الرابع   البحث في احكام الثواب والعقاب قالت
البصرية من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لان
اداء الطاعة مشقة لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة خا
لية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة
واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى انما شرع التكاليف الشاقة

الصلوة والصوم والحج وغيرها لغرض يعود اليه وذلك الغرض اما
حصول نفع اليه او دفع ضرر عنه والثاني وهو كون الغرض دفع ضرر عنه باطل
لانه لو كان الغرض ذلك لكان بقاؤه مانعا للعدم كافيا فيما زال اولى لانه لو ابقا
مانع العدم لاستمر صونه من جميع المضار ولم يحتج الى تكرار تكليف المشاق اي الا
الاتيان بالطاعة بتكرار التكاليف الشاقة لكن اللازم باطل على العدم علم ان الغرض ليس
ذلك والاول وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود اليه فتلك المنفعة اما
ان تكون منفعة سابقة من الايجاد والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو ممتنع
عقلا لان احدنا لو اعطى الف دينار احدا ثم اخذ يكلفه بالمشاق منه من غير ان
يحصل له منفعة آتية او ما به يستقبح عقلا فكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة
الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى كل منا بفرضه او يكون منفعة لاحقة اي
منفعة لاحقة اجابه وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو
الثواب وحصول غرضه واجب فالثواب على الاتيان واجب على الله تعالى وهو الظاهر
الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء
بما كانوا يعملون فان هذه الاية وامثالها من الآيات كقوله تعالى وعد سابقا ثواب
[illegible] الجنة جزاء بما كانوا يعملون على ان العمل يستدعي الثواب قلنا في الجواب عن
الوجه الاول لما عرفت في البحث الذي مر من نفي الاغراض عن افعاله تعالى انه
لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فلا نسلم
شرع التكاليف [illegible] يستدعي غرضا قوله لاستحالة العبث على الله تعالى قلنا المراد
[illegible] فلا بد من [illegible] اولا وتقرير استحالته ثانيا كما عرفت فيما مر وبين

سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا لكن لا نسلم انه شكر سوابق النعم اي لا يجوز ان لا يكون المراد من التكاليف وهذه المنفعة السابقة فقوله مستقبح عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان ذلك شيئا بالنسبة اليه تعالى مستقبحا وهو ممنوع لما عرفت وانما يكون مستقبحا ان لو كانت النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك حقيقة فان الله تعالى قد منّ علينا من النعم السابقة ما لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف لا فكيف يكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحا عند المعتزلة والحال ان المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلا وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة وهذا من جملة التكاليف ضرورة والجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب وقوله ولفظ الجزاء اي اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان الله تعالى جعل الثواب جزاء العمل والجزاء الذي يجب ترتيبه عليه لكونه معلولا للشيء كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلولا له فيكون الفعل علة للثواب وهو المطلوب والجواب عنه انا لا نسلم ان الجزاء الشيء يكون معلولا له بل يكفي في اطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له او دليلا عليه كما يقول السيد لعبده اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية هنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست بمعلولة لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة عليها لوقوعها جزئية وقالت المعتزلة والخوارج

١٤٣

الثواب ...

يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عذابهم بنفسهم دايمة خالية عن الحظوظ الشرابية مقرونة بالاستحقاق وانما قلنا ذكر لوجوه ثلاثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه لكنه لا يجوز العفو لان العفو عنه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما باطل لان العدل حرونة لكنه تعالى عادل اجماعا فيبطل القول بالعفو الثاني ان الشهوة الشهوانية مركبة في المكلفين فلو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق كان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق لانه تعالى اوجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتأخر فلا يترك لاجله الوصول الى المنافع العاجلة فعلم ان الوجهان انما يدلان على عقاب صاحب الكبيرة الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تعالى في حق الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم بغير توبة واذا كان كذلك وجب دخول الكافر والفاسق فيها والجواب عن الوجه الاول اما لا نم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي حينئذ لكنه لا يثيبه اثابة المطيع وح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نم ان عدم قطعنا بالعقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في الاحجام عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك يعني ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة

فلا يكون جوابا لكم بل يكون جوابا لنا وايضا الانسان يعترف بتوقع العفو قبل التوبة
كما هو مع ما يتوب به وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء من تلك الآيات على ان العقاب
على الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه غايته ما في الباب انه يلزم من ذكر
وقوعه لا ان الكبيرة علة لوقوعه قالوا والمعتزلة بعد ان اتفقوا
اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد
الكافر لوجوه ثلاثة الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب
الكبيرة كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون وكقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ووجه الاستدلال في الآيتين
السابقتين هو ان صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة ايضا
ولا شك انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وقد عصى الله ورسوله يكون
دائما في النار لان كلمة من للعموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك في الآية الثالثة
ان القتل كبيرة وكل من ارتكب هذه الكبيرة يستحق الخلود في النار بحكم الآية فكذا
ارتكاب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة
الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
يدل على انهم لا يخرجون من النار اذ لو خرجوا منها لكانوا عنها غائبين حينئذ لكن
الغيبة منتفية بالآية الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما بينا
واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحق من الثواب قبل ارتكاب الفسق
لان العقاب مناف للثواب لما عرفت من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقهما

محال

143

محال وهذا هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الاول
وهو التمسك بالآيات الثلاث المشتملة على لفظ الخلود بالدلالة ان الخلود هو المكث
الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل لاستعمال لفظ الخلود في المكث الطويل
كثيرا كما يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه
الا طول المكث واذا كان كذلك فلا تدل هذه الآيات على عدم انقطاع وعيد اصحاب
الكبائر وعن الوجه الثاني ان المراد من الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون في الفجور
وهم الكفار بوجهين الاول ان الموصوف بالفجور انما هو الكفار بدليل قوله
تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني هو انه حمل الفجار في قوله
تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الآيات
الدالة على اختصاص هذا العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين فان هذه الآيات دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان
كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فلما لم يحصل الخزي الا للكافر للكفر وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم ولقوله تعالى
حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية
تدل على ان جنس العذاب مختص بمن كذب وتولى عن دينه فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا
عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم
يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال
كبير فانه تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا
وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا باخبار الله تعالى فالعاصي منهم لم يكن كذلك

يدخل النار وبقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فان
هذه الاية والتي قبلها اختصاص العذاب بالكفار كالاية الثانية بل هذه اول منها ولقوله
تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا فان هذه الاية تدل على ان المؤمن لا يخزى
فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مؤمنا فثبت بهذه الايات ان
العذاب مختص بالكفار فلو حمل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار
بل على الفساق يلزم التناقض لدلالته ح على ان المؤمن يعذب لان الفاسق
من بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت
احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين حال
وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة ولضعف الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعاقبون والجواب عن الادلة
الثلث ما مر من الاول بانا لا نسلم انه السبب للثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان
لو كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب و
هو ممنوع سلمنا الاستحقاق لكن لا نسلم ان كل واحد من الاستحقاقين مناف للاخر
وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام مأخوذا في تعريف الثواب والعقاب بحيث [illegible]
او الثواب هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة [illegible]
[illegible] اذ لو احبط المستحق العقاب المستحق الثواب فاما ان يحبط
من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم ومعنى الموازنة ان
يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطارئ خمسة اجزاء فيسقط الخمسة
ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض او لا يحبط على هذا الطريق بل على طريق

متعلق بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين

عدم

144

عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطارئ
يسقط الثواب بقدره اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى
بحاله وكلا القولين باطل اما الاول وهو القول بالموازنة فلان تأثير كل من الثواب
السابق والعقاب الطارئ في عدم الآخر اما ان يكونا معا او على التعاقب و
الاول وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر معا محال لاستلزامه وجودهما حال
عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان
معا لحصل الوجودان حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند
حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وانه محال وكذا
الثاني وهو ان يكون تأثير كل منهما في الآخر على التعاقب لانه يقتضي ان يعود المغلوب
المحبط للغالب بعد صيرورته مغلوبا وهو ممتنع لان المغلوب المحبط لا يعود
غالبا واما بطلان الثاني وهو القول بالحبط بالاحباط على طريق عدم الموازنة
فان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها لان القول بذلك يقتضي ان من عبد الله من اول
عمره الى آخره ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السواء
[illegible] الجرعة ابطلت ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب الجرعة
[illegible] والغاء الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره واما اصحابنا فظاهر. واما اصحاب الحق اي الاشاعرة فقالوا
الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات
دليل على حصول الثواب وعلامة له وارتكاب الفسق دليل لحصول العقاب و
امارة له لا ان الطاعة علة موجبة على الله تعالى الثواب والمعصية علة موجبة على الله تعالى

العقاب لما بينا انه لا يجب على الله تعالى شي وكل ميسر لما خلق له اي كل واحد من
الافراد الانسان هو موفق لشي خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق لشي خلق
المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب وليس للعبد
في ذلك مدخل وتاثير والله تعالى يخلد المومن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده
بذلك في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا خالدين فيها الايه ويعذب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدى في
نيرانه ابدا لانه مقتضى وعيده على الكفر في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الايه ويقطع وعيد المومن العاصي لثلاثة
اوجه الاول قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن العاصي قد عمل
مثقال ذرة خيرا واقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الايه
ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العقاب منتف اجماعا
وورود الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده وهو المطلوب
الثاني قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خص منه الشرك بقوله تعالى لا يغفر
ان يشرك به فبقي معمولا به في ساير الذنوب وغفران الذنوب يوجب
انقطاع العقاب وهو المط الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والمومن العاصي قايل به فيدخل الجنة فينقطع عنه عقابه وهو المط ويرجى عفو
الكافر البالغ في الاجتهاد في تحصيل الحق الطالب وذلك الرجاء انما يكون من
فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه قال قيل الخ قالوا قيل القول بدوام
الثواب والعقاب غير معقول لوجوه ثلثة الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى

ان الله ...

للبيان

حال

سمع ١٠١

على افعال غير متناهية اذ لو جاز ان يكون جسم قويا على تحريكات غير متناهية
ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام محلها فنصف القوة
الحالة في نصف محلها لو فرض جسمها اعني نصف كل الجسم من مبدا معين
تحركه حركات متناهية ويحرك كل القوة لكل جسم من ذلك المبدا
اضعف تحريك هذا الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة
الاثرين وهما التحريكان كنسبة المؤثرين اعني القوتين فكان. قوة كل الجسم
ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك
كل القوة لكل الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة
لنصف الجسم قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل القوة لكل جسم ضعفا للمتناهي
وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا
ايضا وقد فرض غير متناه هذا خلف او تحريك نصف القوة نصف الجسم ~~نصف الجسم~~
~~نصف القوة لا يكون نصفا ويعني كل الجسم فانا اذا فرضنا حركات كل الجسم~~ من ذلك
المبدا على حركات نصف الجسم بنصف حركات غير متناهية فكل القوة اذا حركت
كل الجسم فان لم يزد حركات كل الجسم من ذلك المبدا على حركات نصف الجسم بنصف
القوة يكون متساويا وحين كان الشي مع غيره وهو نصف القوة المجتمعة مع النصف
الاخر في كل القوة كلا معه اعني نصف القوة فقط او وجود النصف الاخر وعدمه
على السويه وانه مح وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة
لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه المفروض ذلك وقعت
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه او المفروض اتحاد المبدا

بلدم

اوج

ونهاية

ووقوع الزيادة غير مجالا المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه فثبت ان الجسم
لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قواه دايما فلا يكون
الثواب والعقاب دايمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول فان قلت
يجوز ان يكون تحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم
كون الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة ليس محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك
لكل الجسم فلم ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصف ان من كل
الجسم مجتمعان فيه وح لا يلزم ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو
جسم لا يكون مقتضيا للتحريك والا لمنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت
تحريك الجسم فلا يمكن ان تعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا تفاوت بالاجتماع
في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا لم تعرض تفاوت بسبب
كبر الجسم وصغره فلا تفاوت لاجتماع بعض الجسم في ذلك فالقابل للتحريك الكل والنصف
متساويان والمتحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متناهيا ولم يلزم كون الشيء
مع غيره كلا معه بعزوبه فعلم بان تتميم الدليل موقوف على تلك المقدمة التي اثبتناها للمنص
كما قرره الشيخ في الاشارات الثالث ان الابدان المتولدة من الاجزاء الاصلية للبدن المؤلفة
من العناصر الاربعة من رطوبة وحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية
اذ الرطوبة التي تكون في اجزاء بدنه لا تكون غير متناهية ضرورة وح ينقضي نقصان
الرطوبة اخر الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم
من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك فكيف بدوام الثواب والعقاب الثالث انه
لو كان العقاب في النار دايما لكانت الحقوق باقية دايما او تعذيب الجارح واذا

كانت

كانت باقية دايما والعقاب في النار العقاب دايم يلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق
وهو غير معقول فلنا الخ فلنا في الجواب عن الوجوه الثلثة انها لا تتم اما
الاول فلوجوه ثلثة احدها ان هذا مبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد
موجودا لا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان يكون القوة
قايمة بجزء من الاجزاء من حيث هو مستعد لعدم انقسام محلها ومبني على سريان القوة
في محلها وليس سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم من انقسام المحل انقسام
القوة الحالة فيه ان لو كان حلول القوة في الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبني
على ان جزء القوة قوة اي لا يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة ضعيفا بحيث لا توثر
في التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات وكل واحد من هذه
المقدمات ممنوعة كما مر والبرهان لم يتم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه
ان سلم صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اعني النفوس
المتعلقة بها ونقرر ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى
محركات الافلاك على تحريكات غير متناهية لكونها اي القوى الجسمانية لكنها قوية على
تحريكات غير متناهية على مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها انه مدفوع هنا لان القوى عندنا
لحرارة والغريزية لا تبقى زمانين كما مر فعلى هذا العرض يفنى ويتجدد مثله الى بدل كل
قوة تفعل فعلا انما توجد في زمان منقطع ويوجد بعده قوة مثلها تفعل مثلا وهلم
جرا الى غير النهاية وح لا يلزم ان يكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل
يكون قوى غير متناهية تتعدد ويصدر عنها افعال غير متناهية وهذا لم يتم عليه برهان
واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان المؤلفة مؤلفة من العناصر

مبنيا على القول بالمزاج ومع القول بتركب المواليد اعني الحيوان والنبات والمعادن
من العناصر الاربعة وكل ذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نم ان تأثير الحرارة في الرطوبة
يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما
يتحلل منه اذ لو كان جاز ذلك فكلما يفنى رطوبة يخلفه مثلها فلا يلزم فناء الرطوبة الا حالة و
لا خراب البدن وامتناع ورود الغذاء المعتدل بمقدار ما يتحلل ممنوع وكذا الوجه الثالث
ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون معقولا
ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا
لبقاء الحيوة بل انما بقاء الحيوة بالفاعل المختار وايضا في الحيوانات ما يعيش في النار
ويلتذ به كحيوان يقال له السمندر فاذا جاز ذلك فلا بعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر
بحيث يتالم بالنار ولا يتهرى ولا يموت فيها فلم قلتم انه ممنوع   الخامس الخ
البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكباير واثبات شفاعة محمد عليه السلام اما
الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط العذاب عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة
الاول انه عفو لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
قوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع الامة على انه عفو فاذا ثبت
انه تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق وذلك العقاب المستحق
ليس هو العذاب على الصغاير قبل التوبة ولا العذاب على الكباير بعدها لان الاول
لا يجوز العذاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها لا يجوز العذاب على
الله تعالى عندهم فالعفو اذن هو على الكباير قبل التوبة وهو المطلوب الثاني انه تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به ان يغفر ما دون الشرك وهو

الكباير قبل التوبة لوجهين الاول انه تعالى اراد ان يغفر بين الشرك وما دونه في الغفران
فلو لم يغفر الكباير قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما الثاني انه تعالى علق ما دون الشرك
بالمشيئة في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة قبل
التوبة والكبيرة بعد التوبة لم يتوجه التعلق بالمشيئة على رايهم لان الصغيرة قبل التوبة
والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشيئة لان
الواجب يجب فعله شاء ام لا الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب عما يستحق العذاب وذلك هو اصحاب الكبيرة
قبل التوبة اذ لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى
المقام لانه تعالى في معرض الامتنان على العباد والاشفاق وكذا امثال هذه الايات
المذكورة كثيرة كقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا ونحوه من الايات الواردة
بغفران الله تعالى ذنوب العباد وشمول رحمته لكل شيء كقوله تعالى ورحمتي وسعت
كل شيء   واما الثاني   واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد صلعم لاهل الكباير
فلوجهين الاول انه تعالى امر النبي عليه السلام بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال
خطابا له واستغفر لذنبك وللمؤمنين وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر فالنبي
يستغفره النبي عليه السلام اذ لو لم يستغفر لما كانت عصمة النبي عليه السلام معلومة لمخالفة
الامر فوجب ان يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمة
الانبياء واذا استغفر النبي عليه السلام لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب ان يقبل وذلك
الاستغفار من النبي عليه السلام لاجل تحصيل مرضاة النبي لقوله تعالى خطابا لمحمد ولسوف
يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعته مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة

وهو الطاالثا قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على ان شفاعته حاصله
في حق جميع اصحاب الكبائر قبل التوبه فيجب ان يشفع في حقهم كما عرفت والمعتزله
احتجوا على ان شفاعه النبي عليه السلام لا توثر في اسقاط العذاب بوجوه اربعه الاول قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فلو اثرت الشفاعه لجزت
نفس عن نفس شيئا وهو منتف بالايه الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع
يقبل شفاعته او لو كان له شفيع يقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منتف
بالايه الثالث قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خله ولا شفاعه فان
هذه الايه ظاهره بنفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار
ولا شك ان الشفيع من الانصار واجيب عن هذه الوجوه الاربعه بجواب واحد
وهو ان هذه الآيات لا بد وان يكون عامه في الاعيان او في الازمان حتى تتناول
محل الخلاف فيه لكن لا نسلم ان ما ذكرتم من الآيات عامه في الاعيان او في الازمان
وبتقدير تسليم انها عامه لكنها يكون مخصوصه بما ذكرنا من الآيات الداله على اثبات
الشفاعه لانا وان سلمنا انها عامه لكونها مخصوصه بما ذكرنا ببعض الاشخاص او في
بعض الاوقات وبهذا الوجه تثبت الامه على شفاعه محمد عليه السلام والمعتزله حملوا اثر
الشفاعه على زياده النعم الى اهل الثواب واما الاشاعره فقالوا ذلك حق ولكن من
جملة ما اثره اسقاط العقاب عن اهله
السادس الخ
البحث السادس
في اثبات عذاب القبر احتج اهل السنه بدلائل على اثبات عذاب القبر وجوه ثلثه الاول
قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة

او خلوا

ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو صريح في التعذيب بعد الموت قبل البعث
والالزم التكرار فقوله ويوم تقوم الساعه وكذا انما هو عذاب القبر اما ما يثبت القول
به الثاني قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيكون
ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل او خال الذي في القيامة
لان الادخال الذي في القيامه ليس في عقيب الاغراق فالادخال النار قبل القيامه
انما هو عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكايه عن اهل النار قالوا ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ودلت الايه على ان في القبر موتا آخر والا لم يكن الاحيا
مرتين والاماته كذلك احتج المخالف للقول بعدم عذاب القبر بوجهين الاول
قوله تعالى في صفه اهل الجنه لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي سوى
الاولى ولو صاروا احيا في القبر لذاقوا موتتين لا موتة واحدة الثاني قوله
تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت ليس بحي اذ لو كان حيا
لجاز اسماعه وقد دلت الايه على نفيه واجيب عن الوجه الاول بان معنى
قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنه لا ينقطع ولا ينغص
عيش اهله بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس المراد وحدة الموت فان الله
تعالى احيا كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور
في قصص الانبيا وذلك يوجب تاويل الآيه بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم
اسماع النبي المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان
لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخ
السابع الخ
البحث السابع في باقي السمعيات من الصراط والميزان

وسائر الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه الامور انها امور
ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان ما هو المشهور منه بالدق وعليه ممتنع كالمشي على
الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل في تاويله ان الصراط هو الاعمال الحسنة
التي يسال عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
فايضا ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن بجواز ان يوزن صحف الاعمال المثبتة
فيها بحسب تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه ملك يقابل الحسنات بالسيئات
فايضا ممكن واما سائر الكتب فلان ما هو المشهور منه جاير وما قيل في تاويله
ان المراد منه رفع الاعمال من بين الخلق فكذلك وكذا احوال الجنة والنار امور
ممكنة فانه يجوز وجود بستان تنزهه ومشتهيات تجري فيه الانهار ويوجد فيه انهار
ويطوف فيها الولدان والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا اخلاص من
امكانه في الاخرة وكذا وجود واد فيها النيران المسعرة والسلاسل والاغلال
يعذب بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل واذا ثبت ان هذه الامور من الممكنات
الممكنات واخبر الصادق بوقوعها وكونها وجب وقوعها حقا والا لم يكن الصادق
صادقا انما من الحادي عشر من الاسماء الشرعية الايمان لغة التصديق
لا يغاير عند اهل اللغة ما يعني من قول القايل فلان يومن بكذا اي انه مصدق به ومنه
قوله تعالى وما انت بمومن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرح عبارة عن تصديق مخصوص
وهو التصديق القلبي للرسول بكل ما علم مجي الرسول به ضرورة عند الاشاعرة
اي يكون مشهورا كالصلوات الخمس بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة وانما قلنا انه مشهور
بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون مشتهرا بهذه الحيثية لا يكون كافرا والمنكر الاصحابيات

وانما

وانما قلنا ان الايمان عبارة عن تصديق القلب لان الايمان لما كان في
اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا او نوعا منه في
الشرع كذلك لان خاطب الله تعالى العرب بلسانهم لكن ذكر في قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ
بكلمتي الشهادة عند الكرامية وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن
المحرمات وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت هذا فنقول الايمان عبارة عن مجرد
التصديق المذكور والاعمال ليست ركنا منه وان كان معتبرا فيه والذي يدل على
خروج الاعمال عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله
والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات عليه في قوله تعالى
والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل
داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة وانه في كلام الله تعالى واما قوله الا قوله
على طريق التجوز اشارة الى جواب سوال مقدر تقريره ان الله تعالى لو لم
يكن العمل داخلا من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جاير بل واقع لان المفسرين قالوا المراد بالايمان
هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى قوله تعالى وما كان ليضيع ايمانكم
الا ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالا
يمان هاهنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل التجوز والاصل
عدمه وقوله الايمان لا يزيد جواب لسوال اخر وتقرير السوال ان الله تعالى ان العمل

بالاركان واختلف في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في انه ليس المراد
من ذلك ان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليست بشعبة
من التصديق وكذا قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق
القلبي قلنا في جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان شعب الايمان هو بضع وسبعون
شعبة لا ان نفس الايمان كذا والايمان اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان
لكن اماطة الاذى غير داخلة في مفهوم الايمان الايمان وهاهنا وفيه نظر فان ابا
الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة
او مندوبة وح يكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان الباب
الثالث الخ الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين و
الدنيا عامة لشخص من الاشخاص واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي
وقولنا لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام بفسقه و
في هذا الباب مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسمعيلية
نصب الامام على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا
بالدليل العقلي واوجب اصحاب الحديث اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل
السمعي ولم يوجب الكرامية والخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات سواء
وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا على اثبات هذا المط وهو ان يثبت
بالدليل السمعي وجوب نصب الامام علينا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا
سمعا وثانيهما بيان عدم وجوبه على الله تعالى اما بيان مقام الاول وهو وجوب

نصب

نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع
ذلك الضرر الا به لان البلدان خلا من رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي
ويدفع بأس الظالمين المستضعفين استولى على ذلك البلد الشيطان فاش فيه الفسق
والعصيان وشاع الهرج والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب
وفشل القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكثر [illegible] ويكثر الهرج قيل الهرج
يا رسول الله قال القتل واعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت
ان عدم الامام سبب لهذه المضار فيكون وجود الامام دافعا لهذه المضار
فيتوقف دفع هذه المضار على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع الضرر
عن النفس بقدر الامكان واجب بالاجماع عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين
وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول بهما واجب ودفع الضرر هو
متوقف على نصب الامام كما بينا وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب كما بين في موضعه فيكون الامام واجبا وهو المط واعلم ان
هذا الدليل انما يكون سمعيا لان [illegible] بيان وجوب دفع الضرر عن النفس بقدر
الامكان [illegible] باجماع الانبياء التي يتوقف حجيته على السمع فان قيل لم لا يجوز ان نصب الا
مام يستلزم [illegible] المصالح فقد يحصل مفاسد [illegible] يستنكف الناس عن
طاعته فيزداد الفتنة او ربما استولى على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض
وتقوية الرياسة الى مزيد مال لانه يحتاج الى جمع كثير فيغصب اموالهم فيفضي
الى اخذ المال من [illegible] الضعفاء والمساكين قلنا في الجواب ان ما ذكرتم من الاحتمالات
وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مغلوبة لانا اذا قابلنا المفاسد الحاصلة

من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يلتزم
الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر
كثير واما ثانيا فان المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلانه
لا يجب على الله تعالى شيء بل انه تعالى هو الموجب لكل شيء وان سلمنا فلان المقامان
فقدم المط   احتج الامامية اح   احتجت الامامية على نصب الامام لطف
لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر
يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات فانهم يكون حالهم في اداء الطاعات و
ترك القبايح اقرب من حالهم اذا لم يكن هذا الرئيس ولا معنى للطف على الله تعالى وا
قياسا على التمكين لان اللطف مع التمكين مشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف
لان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم انه انما لا يحضر فيها الا اذا ذهب اليه المضيف
بنفسه فان لم يذهب المضيف اليه علمنا عدم ارادته حضوره كذلك المضيف
في ضيافته فكذا الله تعالى انه اذا اراد العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي
والمحظورات وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له امام فان لم ينصب له
امام وجب ان لا يريد تلك الطاعات فللمكلف ان يقول انك ما اردت مني
الطاعات مني لانك ما نصبت لاجلي اماما ولهذا يمكن ان نقول انك ما اردت فعل
الخير مني لانك ما مكنتني لفعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب
اللطف ايضا والجواب عنه انا لا نم ان الامامة لطف انما يكون لطفا ان
لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نم وجوب
اللطف على الله تعالى كيف وقد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما هذا سلم عدم وجوب

التمكن

[51]

التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس المذكور وان سلمنا هذه المقدمات الباطلة لكن
اللطف الذي ذكرتموه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام ظاهر
قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام واما الامام الذي تدعونه
فكيف يكون لطفا ولم يكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفوه فيكون الله تعالى
تاركا للواجب فيكون مذموما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بناء على رايهم وهذا مستقيم جدا والكلام
المحقق في هذه المسئلة يفضي الى التطويل فتركناه   الثالث اح   المبحث الثالث
في صفات الائمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون
متمكنا من اقامة الدلائل وحل الشكوك في الاصول ومن الحكم والفتوى في الوقايع في
الفروع الصفة الثانية ان يكون ذا راي وتدبير يدبر به الحرب والصلح وساير امور
السياسة ليضع الشدة في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون
شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو
واقامة الحدود وجمع شتات الملل الى هذه الصفات الثلث وقالوا يجب الامام
ان يكون موصوفا بها اولم يكن موصوفا بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا
لان الظالم لا يؤمن ان الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان
ظالما فاسقا ربما يصرف فيما يجب اغراض نفسه فيضيع الحقوق ويفوت
في ذكر كونه ملكا بالحقوق الاولى الصفة الخامسة العقل والصفة السادسة البلوغ
اما العقل فلان الصفات التي ذكرنا لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان
الغالب من الصبيان ان لا يحصل لهم هذه الصفات وانه لا يحصل لهم من الهيبة
ما يحصل للرجال الكاملين الصفة السابعة الذكورة فان النساء ناقصات

عقل ودين لما جاء في الحديث والامام يجب ان يكون موصوفا بتمام العقل والدين
الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة سيده
والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون
مستقلا بخدمة احد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة الصفة التاسعة
ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة كما حكي الجاحظ عنهم
لنا على كونه قرشيا وجهان الاول قوله عليه السلام الايمة من قريش واللام في
الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة النحو فلما ليس للعهد
اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلام الولاة
من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره الحديث فيه كما في الوجه الا
ول ولا يشترط الخ ولا يشترط في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا قال
للاسماعيلية والاثني عشرية والامامية من الروافض لنا انا سنبين ان شاء
الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة
لا اقول انه غير معصوم واذا لم يكن واجب العصمة فلا يكون العصمة شرطا للا
مامة اذ لو كان شرطا لامتنع حصول الامامة بدونه فيكون الامام واجب العصمة
فعلم ان المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة بوجوه ثلثة الاول وجه الحاجة
الى الامام هو ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم
او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مطلب الامامية
من الروافض وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على

فعليه

فعليه الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الامام ايضا
لاحتاج هو ايضا الى امام آخر ويلزم التسلسل او الدور وكلاهما محال الثالث التمسك
بقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق
ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يصلح للامامة يجب ان لا يكون
فاسقا ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما ذكرناه واجيب عن الوجهين الاولين
بمنع المقدمات اما منع مقدمات الوجه الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة
الى الامام فيما ذكرتم سلمناه لكن لا يلزم مما ذكر وجوب عصمته بل يلزم ان يكون
عدلا وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الوجه الثاني فبان يقال
لا نم انه لو جاز الخطأ على الامام لاحتاج الى امام آخر لانا قد بينا ان ابا بكر رضي الله عنه جاز
الخطأ عليه اجماعا وصحت امامته ولا يكون محتاجا الى امام آخر والا لا يصح امامته
والجواب عن الوجه الثالث ان الاية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على
انه شرط الامام ان لا يكون متصفا بالذنوب التي يخرج بها فاعلها عن العدالة لانه
من ؟ شرط الامام هو ان يكون معصوما لان ما ليس بفاسق لا يلزم ان يكون معصوما
اولا والشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة فلا يلزم منه اشتراط الاخص
الاخص البحث الثالث الخ البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان
تنصيص الله وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص من اسباب
مستقلة في حصول الامامة والخلاف انما وقع فيما اذا بايعت الامة مستعدا للامامة
او استولى مستعد للامامة بشوكته على خطة الاسلام فقال بامامتها اصحاب الحديث

ومنهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة
هذين الشخصين اولو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين
للامامة وقد عرضنا ما كذلك بطل وقالت الزيدية من الروافض كل فاطمي خرج
بالسيف وادعى الامامة صار اماما والكرامية الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا
سواء استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار وقالوا يجب ان يكون الامام
منصوصا عليه بقول الله تعالى او قول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا تحصل بالبيعة
ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه اربعة الاول ان اهل البيعة
وهم الذين يبايعون الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة في آحاد مهماتهم من
معاملاتهم فكيف يولون الغير على انفسهم فان من لا يقدر التصرف في احاد الامور لاقل
الاشياء كيف يقدر ان يكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف في اهل الشرق
والغرب الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل
فرقة كاملا بلا شخصا ويقع بينهم التحارب فان قول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون
منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر
الامكان اما اذا كان منصوصا عليه بقول الله وقول رسوله لم يلزم هذا الثالث
ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة بل بطريق الاولى لان عدم
حصول منصب الامامة اولى من عدم حصول منصب القضاء بالبيعة لان منصب
الامامة اعظم واولى من منصب القضاء الرابع الامام نايب الله ونايب رسوله
فلا يثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن
ذلك الغير والجواب اه واجيب عن الوجه الاول بان نمار كرم منعوض

بانساهد واحكام فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم يعتبر بقوله
قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان البيعة يفضي الى الفتنة والتحارب
بعد كل فرقة شخصا ممنوع انا لا نجوز ان يدفع ذلك بترجيح الاعلم الاورع الا
سبق الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر رضي على سعد بن عبادة حين
قالت الانصار منا امير ومنكم امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل وهو انا نقول لا
نم ان القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والعلماء اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا اذا
خلت البلاد عن الامام مع يجب حصول القضاء بالبيعة ~~واذا بطل الا~~ اهل صلح البلد
لا يحتاج الناس الا من يرجع اليه في الخصومات واذا لم يكن امام نصبه من جهة
حصوله بالبيعة واذا بطل الاصل يصح القياس وعن الرابع انه لا يجوز ان يكون
اختيار الامة شخصا معينا للامامة او ظهور الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين
كاشفا عن كونه اماما نايبا عن الله ورسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد من دليل
الرابع اه   البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد
رسول الله صلعم ابو بكر رضي وخالف الرافضة في هذا القول جمهور المسلمين
فانهم يزعمون ان الامامة بعد رسول الله صلعم حق علي بن ابي طالب رضي والذي
يدل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضي عنه وجوه الاول قوله
تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما
استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من
بعد خوفهم امنا الآية ونبئي الآية ان الله وعد بعض الصحابة بالاستخلاف و
التمكين ولا بد ان يكون منكم فانه موعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي ومن

قام بالامر بعده بالاجماع اما عندنا فلعدم خلافة الخلفاء الاربعة واما عند
الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين
انه هو ان المراد ابا بكر وعمر من الخلفاء الثلثة رضوان الله عليهم اجمعين
فصحت خلافة ابي بكر رض وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما
ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة اي رئيسا عاما في الدين
والدنيا لكن لم لا يجوز ان المراد بالاستخلاف مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر
الصحابة ويكون معنى قوله ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم
فيجعلهم سكانها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله
الجبابرة بمصر واورثهم اموالهم وديارهم والدليل على ان هذه الاية ليست مخصوصة
بالخلفاء الاربعة ان [illegible] الايمان وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين
الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون بذلك سيما عند الخصم واما قوله
تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فان
تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة بل سائر
الصحابة خائفين فامنوا ومكنهم الله ونصرهم باظهار الدين على الدين كله الثالث قوله تعالى
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون [illegible] هذا الخطاب مع
المخلفين من الاعراب المذكورين في الاية السابقة ووجه الاستدلال ان
الداعي المذكور [illegible] بقوله تعالى فان تتولوا كما توليتم يعذبكم عذابا اليما
ليس هو محمد صلعم لقوله تعالى في الاية خطابا لمحمد صلعم قل لن تتبعونا اي قل يا محمد
للمخلفين لن تتبعونا ولا علي لانه ما حارب الكفار ايام خلافته ولا من [illegible]

بعده

بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور من كان قبل علي وبعد محمد صلعم وهو المطلوب
واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نم ان المراد بالداعي [illegible] لم لا يكون محمدا صلعم وقوله
تعالى قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون محمدا الى فتح خيبر
فانهم قالوا لاصحاب النبي ذرونا نتبعكم فقال الله تعالى يريدون ان يبدلوا
كلام الله اي مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر فالمعنى [illegible] خيبر ولكن [illegible]
[illegible] فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا الى فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال
الله بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن حضر الحديبية
ليس لكم فيها سهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين و
[illegible] المراد من قوله انهم لا يتبعون محمدا صلعم في صورة ما حرب من الحروب فانه
[illegible] وجاء بعد ذلك الى غزوات كثيرة [illegible]
خيبر والطائف تبوك [illegible] الثالث ان النبي صلعم
استخلف ابا بكر رض في اقامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك [illegible] فكونه ابا
بكر اماما خليفة في الصلوة بعد وفاة النبي صلعم لعدم عزل النبي اياه واذا ثبت فلا
[illegible] ابي بكر في الصلوة ثبت في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل
بالفصل واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي صلعم قال لابي بكر صل بالناس
ثم اتى ابا بكر [illegible] التحريم فخرج النبي صلعم الى المسجد فلما احس ابو بكر بخروج النبي
تاخر وصلى النبي فلم يكن ابو بكر بعد عقد التحريم خليفة النبي في الصلوة سلمنا لكن
[illegible] وصلاة النبي لم تدل على عزله سلمنا ذلك لكن معارض بان النبي صلعم استخلف
عليا على المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا كان خليفته على المدينة كان خليفته

كان جليسه في الامامة لعدم العائل ما تعضله وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم بالاستخلاف
في الصلوة واما سائر وجه امثال الرابع فهي من الشرح واجاب عنه الشيعة بان هذا
الخبر غير متواتر والصحيح عندنا لا نعلم وجه عليها الخامس اه الوجه الثاني
ان الامة اجمعوا على ان الامامة حق الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة علي وعباس فتعين القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه في بيان
هذا المطلوب امران الاول بيان الاجماع والثاني بيان بطلان القول بامامة علي
وعباس رضي الله عنهما اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في
كتب السير والتواريخ واما بطلان ~~واما بطلان~~ القول بامامة علي وعباس رضي
الله عنهما فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لوجب ان يتنازع ابا بكر رضي الله عنه
ويباحثه في ذلك ويطلب على ابي بكر حجة ولا يرضى بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل
واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا ناظره ولا اظهر عليه حجة وعد رضي كل واحد منهما بامامته
لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ترك حق المنازعة معصية
كبيرة وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت ان الامامة ليست حقا لهما تعين انها
حق لابي بكر رضي وهو المطلوب وقالت الرافضة بان الامامة حق لعلي الا ان
عليا رضي الله عنه ترك حقه اتقاء وحاصل ما قاله علماؤهم في الجواب عن قولهم كيف يجوز
لعلي التقية وكان اقدر الناس على طلب حقه اذ كان علي في غاية الشجاعة و
الشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها وجلالة قدرها زوجته
وكان اكثر الصحابة وبني قريش وسائر بني هاشم تابعيه مثل الحسن والحسين والعباس
مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع

155

عم رسول الله صلعم ابن عم رسول الله فلا تختلف عليكم اثنان ؛ الزبير مع شيء حمل
السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس امية
قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان ابو بكر رضي من
تيم بن مرة ثم قال والله لاملأن الوادي خيلا ورجالا وكثير من الاكابر ... بيعة مال
مع علي رضي حتى روي انه امتنع عنه جماعة من الاكابر ... مثل بني امية
فالمسلمون له على ... الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة وانما بدل
على ان الامامة حق لابي بكر رضي دون علي رضي ان الانصار لما طلبوا الامامة
وقالوا منا امير ومنكم امير نازعهم ابو بكر رضي ومنعهم ... فدفع ... جهم
على رضى الانصار من طلب الامامة لم يكن لاستيلاء ابي بكر او لخليفة في نفسه وجذبه
وكثرة امواله واعوانه اذ كان ابو بكر ضعيفا سليما عديم المال فلو لا
ان ... فذلك لانه كان متقدما على الصحابة في الفضائل والكمالات ؛ قال الشيعي
هذا الجواب انه وان كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام كان مع ابي بكر وهم
يزيدون على ... في الشوكة ... لكن ابقى الفتنة في زمان ...
استقرار الدين وكثرة الاعداء وايضا انكار اكابر الصحابة ابي بكر وانكارهم على
امامة علي يدل على ان الامامة حق له دون غيره واما نزاع ابي بكر الانصار في
الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم لاجل قريش ...
بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولكن الحق ان الامة ان لا يرضى بالظلم او ... على دفعه
بوجه وانما نازعهم علي اذ لو كان معه ما منعه لا بامر النبي صلعم ... منه
ترك النبي صلعم بلا دفن وجد لطلب الخلافة كما فعلوا ؛ الحجة الرافضة اه

بني ...

الشيعة

احتجت الرافضة على امامة علي كرم الله وجهه بوجوه ستة الاول قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون ووجه التمسك به ان المراد من الولي ههنا اما الناصر كقوله تعالى و
المؤمنون بعضهم اولياء بعض او المتصرف كقوله عليه السلطان ولي من لا
ولي له وقوله عليه ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ودون غيرهما من معاني
الولي معطلا للاشتراك اذ الاشتراك خلاف الاصل فكلما كان الاشتراك اقل كان
اقرب الى الاصل واذا ثبت ان المراد من الولي ههنا اما الناصر او المتصرف والا
ول وهو كون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق ائمة اللغة فيصير معنى
الاية ناصر المؤمنين ينحصر في الله ورسوله والشخص المتصل فيه الاية وذلك غير باطل
لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية اذ جميع المؤمنين كانوا ناصري المؤمنين
معنى الثاني لما ثبت ان المراد من الولي ههنا اما الناصر او المتصرف وبطل
كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف في امور المسلمين فثبت
ان المؤمن الموصوف بالاوصاف المذكورة في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين
والمفسرون ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي بن ابي طالب لان عليا كان
يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى على السائل خاتمه في حال ركوعه فنزلت
هذه الاية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين علي بحكم الاية والمؤ
من المستحق للتصرف في امور المؤمنين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام
وهو المطلوب من التمسك بهذه الاية المذكورة الثاني قوله عليه من كنت مو
لاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره وواليا عليه فهو متصرف فيه ووال

عليه

عليه والنبي كان متصرفا في امور جميع المسلمين وواليا عليهم فيكون علي ايضا
كذلك فيكون اماما وهو المطلوب الثالث الخ الوجه الثالث التمسك بقوله
عليه لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هارون
خليفة لموسى بقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون
علي ايضا خليفة النبي اذ منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى الا ان الفرق
بين هرون وعلي هو ان هرون توفي قبل موسى عليهم السلام وعلي عاش بعد
النبي عليه وهرون لو عاش بعد وفاة موسى لكان خليفة لموسى اذ الغرض من
الاستخلاف رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم اذ رعايتها وقت الغيبة
ممكنة للمستخلف واما بعد الموت فغير ممكنة الثالث الخ هذا الوجه ظاهر
غني عن الشرح الرابع الخ الوجه الرابع ان الامة اجمعوا بعد النبي عليه
على امامة احد الاشخاص الثلثة وهو علي وابو بكر والعباس بطل القول بامامة
ابي بكر والعباس اما الاجماع فمشهور متواتر كما عرفت غير مرة واما بطلان
القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في موضعه ان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة او منصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة
ولا منصوصا عليهما باتفاق الامة واذا بطل القول بامامتهما تعين القول
بامامة علي لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة الخامس الخ الخامس انه
لابد وان يكون الرسول عليه نص على امامة واحد معين لامرين الاول تكميلا
لامر الدين لان النبي عليه ما خرج من الدنيا الا بعد كمال الدين كما قال الله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما يكمل به الدين ومن ثم به تعالى نعمه

على عباده لكونها اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امور الامامة ثم قبل وفاته
وهذا المعنى انما يحصل اذا نص حال حياته على ان شخصا بعينه يكون اماما بعده
لكمال اشفاق النبي صلعم على امته لانه صلعم بلغ في الاشفاق على الامة وارشا
دهم الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجاء وتعليمهم ادابا ومن المعلوم ان المصا
لح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة اجل
من سائر المصالح فاذا علم في اخس المصالح وهو الاستنجاء وتعليمهم ادابا فكيف يليق
به اهمال ما يكون من اجل المصالح دينا ودنيا وهو الامامة واذا ثبت بهذين
الوجهين وجوب تنصيص النبي حال حياته على امامة شخص معين معهود
فانه ثبت تنصيصه لعلي لان النبي لم ينص بغير ابا بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي
بكر والا لكان لم يتوقف ابو بكر في امر امامته على البيعة بعضهم وذكر يحتج في امامته
فتعين تنصيصه لعلي وهو المطلوب   السادس الح   الوجه السادس ان حال
عليا كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم والدليل عليه الكتاب والسنة و
المعقول اما الكتاب فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى فمن حاجك فيه
في قصة المباهلة انفسنا وانفسكم ولا شك ان عليا ليس نفس محمد صلعم بعينه بل على امره
المراد منه ان عليا بمنزلة الرسول او على اقرب الناس في المنزلة الى الرسول
لان الاحاديث المقصودة في الجميع يجب ان يكون من جنس الاحد وكل من كان
من الرسول بمنزلة الرسول او اقرب اليه في المنزلة كان افضل الخلق بعد رسول
الله صلعم اما الاول كان بمنزلته فظاهر واما اذا كان اقرب اليه فلانه لو كان افض
ل غيره منه لكان هو اقرب اليه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هذا خلف

انا

157

ان عليا افضل الخلق بعد رسول الله صلعم وهو المطلوب واما المعقول فلان
عليا كان اعلم الصحابة لان عليا كان اشد الصحابة من جهة الخلق والفطنة و
اكثر تدبرا وروية وكان حرصه في تعليم العلم من النبي صلعم اكثر من حرص غيره واهتمام نص
الرسول صلعم بارشاده وتربيته اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون علي
اعلم من غيره من الصحابة وذلك لان استادا اذا كان كامل ملازمة كثيرة ومن علمه
تلميذ يكون افضل بملازمته واحرص من سائرهم في تعليم العلوم من الاستا
د ويكون اهتمام ذلك الاستاد بارشاده وتربيته اتم فلا شك ان ذلك التلميذ الراوا
يكون اعلم بملازمته ومما يدل على ان عليا كان اعلم الصحابة انه كان مقدما
في فنون العلوم الدينية فروعها واصولها اما كونه مقدما في الاصول فلان اكثر
المتكلمين ينسبون انفسهم اليه اما المعتزلة فظاهر انتسابهم اليه واما الاشاعرة
فلان الاشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب الى علي وانتساب الروافض اليه
بين ويسندون اصول مذاهبهم اليه لانه ذكر في خطبة من اسرار التوحيد
والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لا يوجد في كلام غيره
والخلفاء يعظمونه غاية التعظيم واما انه كان مقدما في فروع الدين فان الفقهاء
ياخذون بارائه وقد كان يخطئهم في مسائل على والافضل يجب ان يكون اعلم في فروع
الدين كما يعلمون كانه مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضاء واذا كان افضل
لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا
من الاحاديث كحديث الطير وحديث غدير ورد متشابه على كونه افضل اما
التمسك بحديث الطير وهو قوله صلعم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا

كان علي منها افضل
فيكون افضل بنفسه و
الامة لعدم الفاصل
بالفضل فعلم ان افضل الامة
الوجه انه عليا انه يكون اماما الا ان الا
الافضل على ان يكون الامام مستجمع للفضائل ولو لم يكن
فضلا انه الامام جامع للكمالات ليس هو الا مستجمع
افضلهم جميعا ومستحق الكمالات فيثبت ان عليا هو الامام
وهو المطلوب

الاثير مجاهدا فاكل معه وهو ان يقال ان عليا بحكم الحديث احب الخلق الى الله
كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله تعالى للعباد ارادة الثواب في حقهم
وكل من كان كذلك كان افضل ضرورة واما التمسك بحديث خيبر وهو قوله عم
لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم
دفع اليه الراية فهو ان يقال هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر وعلي كان
افضل منهما فثبت ان عليا هو الامام وهو المط . والجواب الخ
والجواب عن الوجه الاول هو انه لا يجوز ان يكون المراد بالاولى هو الناصر لان
كله انما للحصر فيلزم ان ينحصر نصرة المومنين في الشخص المذكور في الاية وليس
كذلك لعموم النصرة او جميع المعنى به كانوا ناصرين للمومنين فلنا عموم النصرة
غير مسلم سلمناه لكن لا نم ان المراد بالذين امنوا علي وحده اذ حمل الجمع على الواحد
متعذر هو المراد والكافرون من خلفا الراشدين المهديين رضي الله عنهم
اجمعين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان المنع الاول وهو عموم
النصرة منع مكابرة يشهد له كتب الاحاديث والتفاسير والمنع الثاني
والمنع الثاني منه ولان حمل الجمع على الواحد المعظم جائز وواقع وذلك اكثر من
ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد عليا والكافرون وقوله تعالى يقيمون قال
بعض الذين امنوا وايضا الزكوة في هذه الاية مخصوص بعلي والبعض كلاهما مستانفا
والاطلاق وهو المعنون بان مراد الله ومن يتعلق فيلزم ارتكاب مجاز
ويلزم ارتكاب ما على خلاف الاصل واما على الوجه الذي ذكرناه فلا يلزم ارتكاب

158

مجاز لان الاول اولى لا يلزم قلت ان اطلاق الجمع على الواحد المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون
ما ذكرتنا ارجح واولى والجواب عن الوجه الثاني المراد من قوله عليه السلام انت
مني بمنزلة هرون من موسى تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة اي كما
ان اخص قرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس
الى النبي في الاخوة والقرابة علي لا ان التشبيه بهرون من جميع الوجوه حتى يلزم
من ذلك ان يكون خليفة للنبي وقالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي قال
انما جعله على مثل منزلة هرون من موسى الا في امر واحد وهو النبوة لقوله
الا انه لا نبي بعدي واذا كان كذلك يلزم ان يكون على مثل هرون في
جميع الامور الا في النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون علي خليفة
للنبي عليه السلام والجواب عن الوجه الثالث فاما بين من الشرح والجواب عن
الوجه الرابع انا لا نم بطلان القول بامامة ابي بكر رضي قوله لان الامام يجب
ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه والكلام عليهما قد مر سلمنا ذلك
لكن لا نم عدم ورود النص في شان ابي بكر رضي كيف وقد روي عن عائشة
رضي الله عنها قالت قال لي رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر واخاك حتى اكتب كتابا
فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله والمومنون الا ابا
بكر فانه نص صحيح في امامة ابي بكر رضي وقالت الشيعة على هذا الوجه بانا قد بينا وجوب
عصمة الامام وانتم انما ابطلتم ولكن بامامة ابي بكر بعدم وجوب العصمة انما ثبت ان
لو ثبت لكن امامة ابي بكر خلافه فاما كذلك فكان لو قصد الامر على ما لا يلزم ورود
النص في شان ابي بكر بخلافه كيف كان امامته انا لو كان واجب العصمة

ان منزلة الامامة اذا ... مفوضة الى الصحابة ... لو لم ... السلام

الشيعة

ملزوم الدور واما عدم ... والنص في شان ابي قحافه لو كان كذلك لكان يوجب
الامر على اسلامه معصيه كما مر انفا واما النص المروي عن عايشه في هذا الفرض
فلا نص على العطف الا عتراض عليه والجواب عن الوجه الخامس سلمنا ان النبي
يجب عليه رعايه الاصلح في امر الامه فلم لا يكون تكميلا للدين والاتفاق عليه لكن
لا نم ان التنصيص لا شك انه في ازاله الفتنه ورفع الخصومه اقوى واتم
فلا معنى لقولكم ان السعه بعض الاصلح وعن السادس سلمنا والجواب قال
من الوجه السادس ان ما من الصحابه خفي على معارض بمثله في فضايل ابي
بكر والا بل على افضليه ابي بكر الكتاب والسنه اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الكتاب ثم
فان المراد من الاتقى عندنا اما ابو بكر او علي باتفاق المفسرين والثاني فلا
يكون المراد عليا مدفوع بقوله تعالى في صفه الاتقى وما لاحد عنده من نعمه تجزى واذا
كان كذلك فلا يكون علي [illegible] لانه غير موصوف بتلك الصفه لان عليا [illegible] تربيه النبي
وانعامه وذلك نعمه تجزى واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا
بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وهو افضل
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم واما السنه فقوله عليه في صفه ابي بكر والله
ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين على افضل من
ابي بكر فيكون ابو بكر [illegible] ان لا يكون من افضل منه فلا يكون علي افضل فيكون
هو افضل من علي لان المساواه ممتنعه اجماعا وكذا قوله عليه لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنه ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعه على هذا الجواب
بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضليه ابي بكر لانا لا نم الاجماع على ان المراد

منا

159

الاتقى في هذه الايه اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمه
وابن عباس ان رجلا كان على عهد رسول الله كانت له نخله فرعها في دار رجل
فقير وصاحب النخله ليأخذ منها التمر فربما سقطت تمره فاخذها صبيان الفقير
فنزل الرجل من نخله حتى يأخذ التمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه
حتى يخرج التمر من فيه فشكى الفقير الى النبي عليه مما يلقى من صاحب النخله فقال
النبي عليه للفقير اذهب ولقي رسول الله عليه صاحب النخله فقال له اعطني نخلتك
المايله التي فرعها في دار فلان ولك بها نخله في الجنه فقال الرجل للنبي ان لي نخلا
كثيرا وما فيه نخله اعجب الي منها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل فتبعه رجل
وكان يسمع كلام النبي يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل اعني النخله
التي في الجنه ان انا اخذتها فقال عليه نعم فذهب فلقي صاحب النخله فساومها
منه فقال صاحب النخله اشعرت ان محمدا اعطى لي بها نخله في الجنه فقلت له
يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيه نخله اعجب الي تمرا منها فقال الرجل
لصاحب النخله اتريد بيعها فقال لا الا ان اعطى ما لا اظنه اعطى فقال ما
[illegible] قال اربعون نخله فقال الرجل لصاحب النخله لقد جئت بعظيم تطلب بنخلتك لصاحبه
المايله اربعين نخله ثم قال الرجل انا اعطيتك اربعين نخله فقال له صاحب
النخله اشهد ان كنت صادقا فمر الرجل على اناس ودعاهم واشهد لصاحب
النخله باربعين نخله ثم ذهب الى النبي فقال يا رسول الله ان النخله قد صارت
في ملكي فهي لك فذهب رسول الله صلعم الى الفقير وقال له النخله لك ولعيالك
فنزل الله تعالى والليل اذا يغشى السوره [illegible] عطا ان اسم الرجل ابو الدحداح

في ما اعطى واتقى وهو ابو الدحداح واما من بخل واستغنى فهو صاحب النخلة وقوله لا يصلاها
الا الاشقى المراد به صاحب النخلة وقوله وسيجنبها الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي
عليه السلام قد وعد الرجل البستان الذي اعطاه ابو الدحداح في ثمن النخلة المايلة ووعده وانه
فيقول هو حق لابي الدحداح في الجنة واذا كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من
الاتقى احد الاثنين المذكورين يكون باطلا ولئن سلمنا ان المراد بالاتقى لا يجوز ان يكون
عليا قوله لان من صفة الاتقى ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي كان كذلك
لانه نشا في تربية النبي عليه السلام واعانته قلنا ان كان المراد بقوله وما لاحد عنده من
نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد عليه من نعمة يكافي عليها لم ان يكون وكل الا من
المومنين له امر لا علام ان ابا بكر كان له نعمة المنة نحو ان [illegible]
كما دل عليه سياق الاية اي لم يفعل الاتقى ما فعل من اعطاء المال واتباعه في سبيل
الله لغير ابتغاء وجه الله ليس لاحد عنده من الخلق الا ابتغاء وجه ربه
الاعلى فلا ملام انه يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه مربى في اعناق النبي لا
يلزم ذلك اذ النبي ليس من المرسلين تحرم الصدقة عليه ومما يدل انه المراد بالاتقى
ما روي في قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما
نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ان المراد ابو بكر لكن الاتقى عليا
بمعنى التقي وذلك جايز كما قال طرفة تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل
لست فيها باوحد دون افعل التفضيل لانه لو كان افعل التفضيل يلزم ان يكون
المراد اتقى من جميع المومنين فيلزم ان يكون ابو بكر افضل من النبي عليه
السلام واذا كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية بل المراد بقوله تعالى ان اكرمكم

عند الله اتقيكم هو ان الافضل هو الذي يكون اتقى من جميع المومنين وهو النبي عليه
السلام قلت انا لا نجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل ان لو كان المراد به هو
اتقى جميع المومنين لما قالوا لكان المراد به هو ان يكون اتقى من بعض المومنين
ابا بكر جاز قلنا سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية لوجهين الاول ان لا يلزم ان
عليا داخل في ذلك البعض حتى يكون ابو بكر افضل منه الثاني ان الاكرام عند الله
هو الذي يكون اتقى من جميع المومنين كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم لا
من بعض المومنين واما قوله عليه السلام ما طلعت الشمس فلانه لا يدل
على افضلية ابي بكر مطلقا لانه اخبر بلفظ الماضي فجاز ان يكون ابو
بكر افضل من علي ووقت الامامة علي افضل من ابي بكر
واما الحديث الثالث فغير صحيح والامور التي عندنا لا تقوم حجة علينا بل الحق ان الحديث
الاول غير صحيح فان الامام محيي السنة ما اورد في كتاب المصابيح هذا الحديث لو
كان من الصحاح او من الحسان او من الاحاديث الغريبة لكان مورودا فيه
لكونه مصدر كتاب المصابيح فلما تركه علم انه هو موضوع او منكر
[illegible] الخامس الخ هذا البحث ظاهر غني عن الشرح وما نقل
[illegible] الى ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة من المطاعن وما حملها وما
ويلائمها مذكور في كتاب نهاية العقول من اراد الاطلاع عليها فليطالعها
لعلها وهذا اخر الكتاب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب
والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده
[illegible] وسيد الانام محمد النبي الامي
الطاهر الزكي
واله وصحبه
اجمعين
امين

الحيدرة الاسد قال علي رضي الله عنه انا الذي سمتني امي حيدرة لان امه فاطمة بنت اسد لما ولدته وابو طالب غايب سمته اسدا باسم ابيها فلما قدم ابو طالب كره هذا الاسم فسماه عليا نقل من الصحاح

Süleym... U. Kütüphanesi
Hasan Hüsnü Pş.
Y.
Eski ... 1134